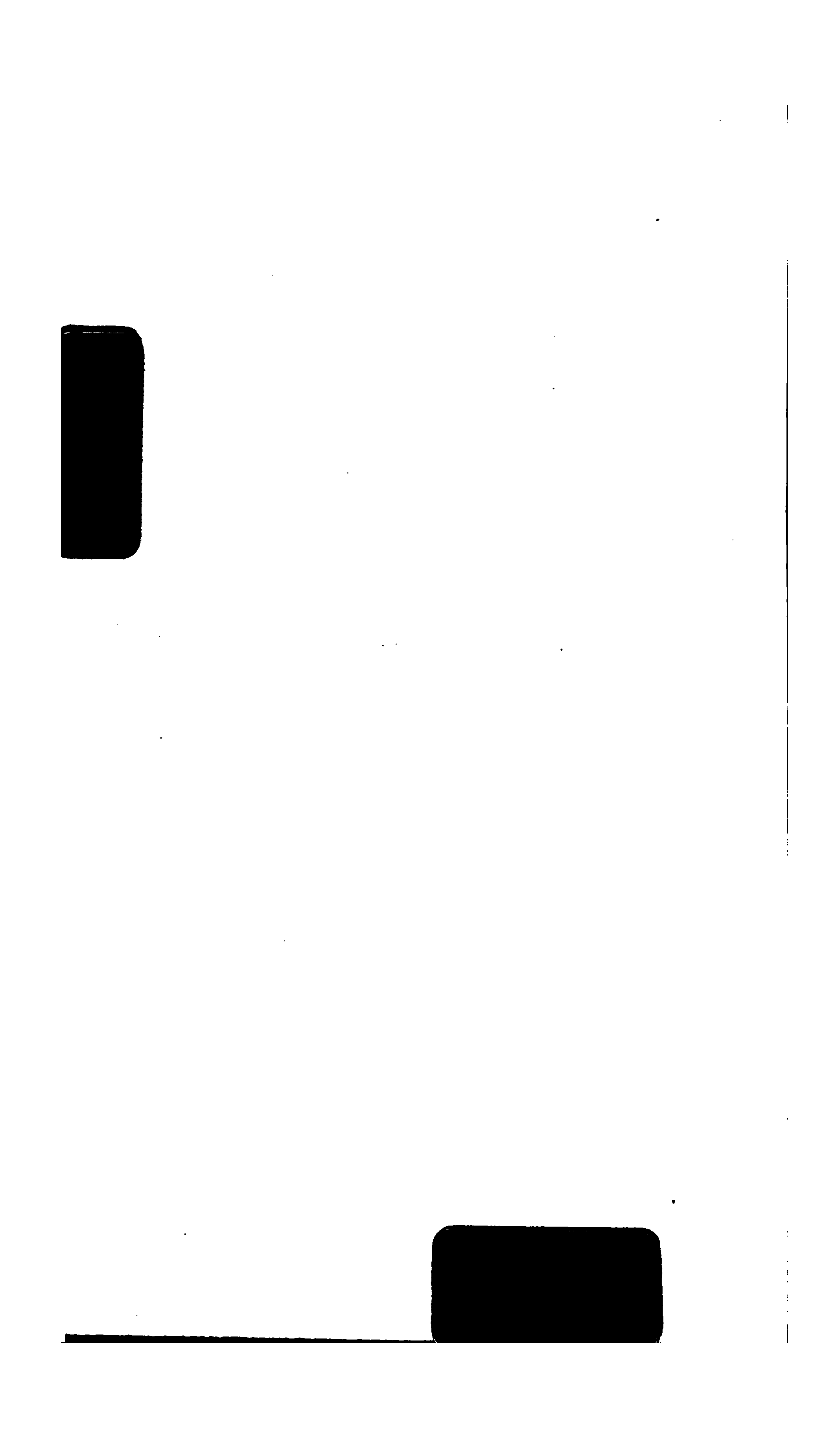




YER

Wolanski

Die Lehre

von der

Willensfreiheit

des Menschen,

vom theologischen und philosophischen Standpunkte,

von

Monsignore von Wolański,

wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie u. beider Rechte Doctor, Mitgl. der Academia Pontificia zu Rom, korrespond. Mitgl. mehrerer gelehrt. Gesellschaften ꝛc.

Münster, 1868.

Theissing'sche Buchhandlung.

J. Wielmożnemu Księdzu
Biskupowi Stefanowiczowi
w dowód głębokiej czci i
uwielbienia

Monaster dnia 16/12 68.

Autor.

Die Lehre

von der

Willensfreiheit

des Menschen,

vom theologischen und philosophischen Standpunkte,

von

Monsignore von Wolański,

wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie u. beider Rechte Doctor, Mitgl. der Academia Pontificia zu Rom, korrespond. Mitgl. mehrerer gelehrt. Gesellschaften ꝛc.

Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1868.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Definition der Freiheit des Menschen.

Dritter Theil.

Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

Vierter Theil.

Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Schluß.

YER

Wolanski

Die Lehre

von der

Willensfreiheit

des Menschen,

vom theologischen und philosophischen Standpunkte,

von

Monsignore von Wolański,

wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie u. beider Rechte Doctor, Mitgl. der Academia Pontificia zu Rom, korrespond. Mitgl. mehrerer gelehrt. Gesellschaften rc.

Münster, 1868.

Theissing'sche Buchhandlung.

Szlachetnemu Księdzu
Biskupowi Stefanowiczowi
w dowód głębokiej czci i
uwielbienia

Autor.

Monaster dnia 16/12 68.

Die Lehre

von der

Willensfreiheit

des Menschen,

vom theologischen und philosophischen Standpunkte,

von

Monsignore von Wolański, Tadeusz

wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie u. beider Rechte Doctor, Mitgl. der Academia Pontificia zu Rom, korrespond. Mitgl. mehrerer gelehrt. Gesellschaften &c.

Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1868.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

16

Inhalt.

Erster Theil.

Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der h. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

Lösung findet und das eigentliche Wesen und die Aufgabe der griechischen Tragödie bildet.

Derselbe Kampf im Großen offenbart sich nach Herodots Ansicht auch in der Weltgeschichte, welche unter der Regierung der Gottheit stehend, alles was übermäßig sich erhebt, erniedrigt und so das Gleichgewicht zu erhalten sich bestrebt.

Ferner ist noch die Willensfreiheit des Menschen durch die Gesetze des Staates selbst und seiner Herrscher beschränkt, aber auch diese Gesetze und Machthaber können nur in so weit Geltung und Bestand haben, als sie nicht in Widerspruch treten mit jener höhern Macht, deren Gesetze von Ewigkeit her auch ungeschrieben in die Herzen der Menschen eingepflanzt sind.[1]) So lange nun der Mensch in Uebereinstimmung mit dieser handelt, ist er frei und glücklich[2]). Ueberschreitet er die ihm durch die Weltordnung gesetzte Grenze, so verfällt er dem Zwange und ist nicht mehr Herr seiner Handlungen. Dann treiben die Götter den Menschen selbst zur Ate, d. h. zu immer unheilvolleren Handlungen. Letzteres folgt aus der Natur der Leidenschaft, der Mutter der Sünde, welche einmal zügellos die Besonnenheit raubt und ahnungslos den Menschen in den Abgrund des Verderbens schleudert.[3]) Und das ist eben die Idee des tragischen Schicksals, dessen ganze Strenge sich noch darin zeigt, daß der Väter Vergehungen auch an Söhnen und Enkeln heimgesucht werden, auf welche sich zugleich die sündhafte Natur der Eltern vererbt[4]).

---

1) Soph. Antig. 450 ed. Herm. — 2) Aeschyl. Eumen. 300 et 520. — 3) Soph. Ant. 3. Chorges. — 4) Aesch. Agam. 320.

War bei den Griechen der Begriff des Schicksals an die Schuld und Strafe des Menschen gebunden, so finden wir bei den Römern das Fatum blind und gesetzlos. Hier waren es vorzugsweise die stoischen Philosophen, welche von dem Begriff des Schicksals, das mit größter Strenge über den Menschen schwebe und aller Freiheit eine Grenze setze, ausgingen. Ihr ganzes Thun und Lassen glaubten sie von einer Nothwendigkeit bedingt, von welcher sie nur der Tod zu befreien vermochte.[1]) Diese Ueberzeugung sprach selbst Mark Aurel,[2]) den sein Gegner den besten der Menschen nannte,[3]) öfters aus.

Ueberhaupt hat die Stoa als Glanzprodukt des Vernunftstolzes nur solche große Männer zu erzeugen gewußt, die wohl den Tod nicht scheuten, ihn sogar mit kaltem Blute aufsuchten, doch im Leben zu dulden, kämpfen, Leid und Schmerz zu ertragen — nicht vermochten.

Ein solches erhabenes Beispiel konnten ihnen nur die christlichen Martyrer geben. Auch sie gingen nicht nur freiwillig, sondern begeistert in den Tod, nicht aus Verachtung der Welt, oder um einem unerbittlichen Schicksal zu entgehen, sondern belebt vom innigen Glauben und heißer Liebe zu Gott, um dessen Verherrlichung willen sie alles aufgaben, was sie an das Irdische fesseln konnte. Bestand die höchste Moral der Stoiker darin, den vermeintlichen Göttern zu folgen, nicht weil man will, sondern weil man muß,[4]) so war die der Christen, Gott über Alles und alles andere nur seinetwegen zu lieben.

---

1) Seneca de ira III, 15. — 2) Marc. Aurel. IV, 10; ibid. III, 13. — 3) Capitol. Cass. 13. — 4) Cic. de nat. deor.

Der Glaube an das Fatum [1]) tauchte in späteren Zeiten bei den Arabern [2]) wieder auf. Gleich den Römern erblicken sie im Schicksal ein blindes und gesetzloses Verhängniß. So faßten die Lehrer des Gesetzes, die Motakallim, die göttliche Vorsehung mit dem Koran als unbedingtes Verhängniß, als absolute Prädestination auf. Es geschieht nichts zufällig, nichts frei; Gott wirkt das Gute und Böse im Menschen. Gott kann auch nicht dabei sündigen, denn er steht selbst unter keinem Gesetze.

Die Sekte der Motazil', welche ihre Entstehung einer Reaktion gegen die schroffen Lehren der orthodoxen Motakhallim verdankte, suchte allerdings diese Lehre von dem unbedingten Verhängniß zu mildern. Sie erkannten die Willensfreiheit des Menschen in so fern an, als sie den Menschen als Urheber seiner Beseligung oder Verwerfung, je nachdem er seine Freiheit zum Guten oder Bösen brauche, aufgefaßt hatten.

---

1) Ob der Begriff des Fatums, wie er bei den Römern und Griechen entstanden, auch bei den übrigen Völkern der vorchristlichen Zeit sich entwickelt hat, läßt sich bei dem Mangel an Quellen nicht beweisen. Denn was Cäsar von den Galliern und Andere von den übrigen Völkern des keltischen Stammes berichten, ist zu unbedeutend.

Wie die Germanen über die Freiheit gedacht, darüber berichtet Tacitus nichts.

Aus den Niebelungen, welches Epos in seinen Anfängen bis in die heidnische Zeit hinaufreicht, dürfte man allerdings annehmen, daß ihnen ein hoher Begriff von der Schuld und Strafe innewohnte, welche ganze Völker der Idee der Gerechtigkeit opferte.

Schwer hält es auch, ein bestimmtes Bild von dem Begriffe der Freiheit, wie er sich bei den slavischen Völkern entwickelt hat, zu entwerfen. Jedoch der Glaube an das Fatum selbst verschwindet in Folge einer dunklen Ahnung von einem einzigen höchsten Wesen vollständig, die sich schon in den Schriftdenkmalen der Slaven vor Chr. Geb. kund gibt. (Vgl. Wolański's Schriftdenkmale der Slaven Lpz. Brockhaus u. des berühmten poln. Histor. Lelewel „Polska Wieków Srednich". Posen.

2) Vgl. Professor Stöckl Gesch. der Phil. d. Mittelalt. 2 B. Arabische u. Jüdische Phil.

Weit über den Vertretern der arabischen Philosophie steht aber die gleichzeitige Philosophie der Juden, welche in Saadiah Fajjumi und Moses Meimonides ihre vorzüglichsten Vertreter gefunden hat [1]). Mit Entschiedenheit vertheidigt ersterer die Willensfreiheit. Jede vernünftige Thätigkeit des Menschen, sagt Saadiah in seinem Hauptwerke, Emunoth We-Deot, wird keineswegs durch den Schöpfer des Weltalls irgendwie begrenzt, und folglich wird dem Menschen kein Zwang, weder zum Gehorsam, noch zur Widerspenstigkeit gegen Gott auferlegt. Durch die Vernünftigkeit besitzt der Mensch das Vermögen sich selbst zu leiten und zu bestimmen; denn gerade in dieser Selbstbestimmung und Selbstleitung liegt ja die Vernünftigkeit des Menschen. Wie bei einer Nöthigung ein Gebot und eine Abweichung nicht denkbar sei, so noch weniger eine Bestrafung, wenn durch eine Nöthigung der Mensch unwillkürlich zur That getrieben wird. Ferner zwingt die Allwissenheit Gottes zu Nichts, denn das Wissen Gottes ist nicht die Ursache der menschlichen Thätigkeit. Begeht daher der Sünder eine Sünde, so ist derselbe frei von allem Willensentschlusse des Schöpfers.

---

1) Die talmudische Literatur bietet natürlich wenig Ausbeute über die Willensfreiheit, da sich der Talmud seiner ganzen Anlage nach auf derartige allgemeine philosophische Fragen nicht einläßt. Wegen dieses seines unphilosophischen Geistes, darf man wohl auch auf einige Aussprüche, welche die Willensfreiheit zu läugnen scheinen, kein besonderes Gewicht legen, zumal da sie höchstens die individuelle Ansicht ihrer Autoren aussprechen. Es sind dies namentlich Traktat ברכות pag. 32 Colum. 1, wo die Stellen Mich. 4, 6 (jedoch nach einer falschen Interpretation) Jerem. 18, 6 und Ezech. 36, 26 angeführt werden, um die Unzurechnungsfähigkeit des Menschen zu beweisen. Ferner ebendaselbst pag. 61, Colum 1. „Warum wird das Wajjiçer (und er bildete) in der Stelle Gen. 2, 7 und Gott der Herr bildete den Adam mit zwei Jod geschrieben?" Antw. „Weil der Heilige, Hochgelobte zwei Jéçer (Naturen) geschaffen hat, nämlich eine gute und eine böse."

מאי דכתיב וייצר יי״ אלהים את האדם בשני יודין שני יצרים ברא הקבה״ אחד יצר טוב ואחד יצר רע

Auch Moses Meimonides lehrt in seinem wichtigsten Buche „More Nevochim" die menschliche Freiheit, welche das geoffenbarte Gesetz ebenfalls entschieden hervorhebt, und welche von der göttlichen Vorsehung unberührt bleibt. Denn die göttliche Allwissenheit, die sich auf das Mögliche, wie es sich in Zukunft gestalte, erstreckt, entzieht keineswegs dies Mögliche dem Bereiche der Möglichkeit, und vernichtet nicht die Möglichkeit zweier Fälle, wiewohl der Schöpfer es genau wissen kann, welcher von beiden Fällen wirklich eintreten wird. Das Mögliche beharrt in seiner Natur und das göttliche Wissen bedingt nichts im Voraus, welcher der möglichen Fälle in die Wirklichkeit eintreten wird.

Haben wir nun aus der vor- und nichtchristlichen Zeit gesehen, wie weit der Mensch, bloßer Vernunfterkenntniß überlassen, in Hinsicht des Freiheitsbegriffs kommen konnte, und fanden wir fast überall bei den gebildetsten Völkern des Alterthums jenen Fatalismus, der den Menschen an eine unentrinnbare Nothwendigkeit kettete, so erstand jetzt mit Christus, dem wahren Licht, die wahre Freiheit. Selbst die Juden, obschon dem richtigen Begriffe von derselben am Meisten sich nähernd, hatten nicht jene hohe Idee fassen können, daß der Mensch nur dann wahrhaft frei sei, wenn er Gott selbst nachahmend die Sünde flieht und dem Guten zugeneigt alles um Christi willen vollbringt, der keinen Fehl jemals beging und selbst die höchste Freiheit war.

Deßhalb sagte auch Christus mit Recht zu den freiheitstolzen Juden: „Wenn ihr bei meiner Lehre bleibt, so wird

die Freiheit euch frei machen." [1]) Dasselbe lehren die Apostel. „Ihr seid, sagen sie ihnen, das auserwählte Geschlecht. [2]) Aus Fremdlingen seid ihr Bürger und Hausgenossen im göttlichen Reich geworden [3]); zur Freiheit durch Christus berufen [4]), Kinder des Lichts [5]). Eure Glieder sind Christusglieder, eure Leiber Tempel des h. Geistes [6]). Betrachtet euch als ein theuererkauftes Eigenthum Gottes, [7]) als Knechte Gottes, die ihr rechtmäßiger Herr zurückgekauft hat! damit, daß ihr Gottesknechte seid, ist jede andere Knechtschaft ausgeschlossen. [8]) Euer Dienst aber besteht in dem freien Gehorsam der Liebe gegen Alles was Gottes Ordnung und Wille ist. Das Christenthum ist ein Gesetz der Freiheit. [9]) Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, [10]) eine Freiheit, die jedoch nicht zum Deckmantel der Bosheit werden darf [11])."

Um auch nicht die Deutung zuzulassen, daß die Idee der christlichen Freiheit, die königliche Herrscherwürde der Gläubigen, [12]) die Pflicht des politischen Gehorsams ausschließe, heben die Apostel stets hervor, daß der wahre Christ vermöge göttlicher Anordnung und aus Motiven des Gewissens auch der weltlichen Obrigkeit unbedingten Gehorsam schulde. [13]) Und so ermahnt auch Christus das Volk, zu geben dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. [14]) Denn alle Gewalt ist von Gott. [15])

Diese erhabene Idee der Freiheit wurde in den folgenden christlichen Jahrhunderten von der Kirche stets entschieden

---

1) Joh. 8, 32 sq. — 2) 1 Petr. 2, 9. — 3) Eph. 2, 19. — 4) Gal. 5, 13. — 5) Eph. 5, 7–9. — 6) 1 Cor. 6, 15. 19. — 7) 1 Cor. 6, 20. — 8) 1 Petr. 2, 16. — 9) Jac. 2, 12. — 10) 2 Cor. 3, 17. — 11) Petr. 2, 16. — 12) Apoc. 5, 10. — 13) Rom. 13, 1—16. Petr. 2, 13—17. — 14) Matth. 22, 21. — 15) 1 Röm. 13, 1. — Anmerkg. Bei diesen 15 Citaten aus der h. Schrift ist dieselbe logische Reihenfolge beobachtet, welche Döllinger in „Christenthum und Kirche" (14 Cap.) zusammengestellt hat.

festgehalten, und die christliche Wissenschaft säumte nicht, an dieselbe heranzutreten, und ihren reichen Inhalt zu entwickeln und sie nach allen Seiten zu begründen. In der patristischen Zeit gaben besonders die manichäischen und pelagianischen Wirren Veranlassung, den Begriff der Freiheit den beiden Extremen gegenüber zur Geltung zu bringen, und ihn mit dem Begriff der göttlichen Gnade zu vereinbaren. Es war Augustinus, welcher gerade in diesem Interesse die eingehendsten Erörterungen über Freiheit und Gnade veranstaltete, und mit Entschiedenheit die Nothwendigkeitstheorie der Manichäer und die rein naturalistische Freiheitslehre der Pelagianer bekämpfte. Er befand sich hierin in vollem Einklange mit den griechischen und orientalischen [1]) Vätern, welche nicht minder entschieden für den christlichen Freiheitsbegriff einstanden.

---

1) Die Kirchenväter des eigentlichen Orients stimmen vollkommen mit den griechischen Kirchenvätern in der Vertheidigung der Willensfreiheit überein, umsomehr als sie sich in stetem Kampfe mit dem astrologischen Fatalismus, sowohl in der krassesten Form des aramäischen Heidenthums, als auch in der gemilderten Gestalt, die ihm Bardesanes und andere syrische Gnostiker gegeben, befanden. Als Beispiel wollen wir nur den größten syrischen Kirchenvater und Hymnendichter St. Ephraem (gestorben im Jahre 373 als Diakon zu Edessa) erwähnen, dessen Auktorität nicht nur unter den katholischen Syrern sondern auch unter den im folgenden Jahrhundert aus der Kirche geschiedenen Nestorianern und Monophiten unbestritten blieb. In seinem dritten Gedichte über die Willensfreiheit, vergleicht er dieselbe mit einer Hand (Opp. ed. Assemanus et Benedictus III. syr., p. 365.) die sich nach jeder Frucht ausstrecken kann. „Siehe wie ähnlich die Freiheit einer Hand ist, welche alle Früchte abpflücken kann, und gleich wie sie zuvor sich das Gift des Todes pflücken und nehmen konnte, so vermag sie auch die Arznei des Lebens zu ergreifen.

ܚܙܝ ܒܗ ܒܚܐܪܘܬܐ ܕܐܝܟ ܐܝܕܐ ܗܝ ܕܡܛܝܐ ܠܟܠܗܝܢ ܦܐܖ̈ܐ
ܠܡܩܛܦܗܝܢ. ܘܐܝܟ ܕܐܬܡܛܝܬ ܡܢ ܠܘܩܕܡ ܕܬܩܛܘܦ ܘܬܣܒ
ܠܗ ܣܡܐ ܡܘܬܐ. ܡܛܝܐ ܗܝ ܕܬܩܛܘܦ ܣܡܐ ܚܝܐ.

Im Mittelalter wurden dann die speculativen Erörterungen über den christlichen Freiheitsbegriff aufs neue wieder aufgenommen. Da war es Anselm, welcher den Freiheitsbegriff vorzugsweise zu fassen und zu bestimmen suchte in seinem Verhältnisse zum Sündenfall und zur Erlösung des Menschen; da war es der h. Bernhard, der mit seiner bekannten Unterscheidung zwischen libertas a necessitate, lib. a peccato und lib. a miseria neues Licht in die Sache brachte; da waren es die drei Koryphäen der Scholastik, Albert der Große, Thomas von Aquin und Duns Scotus, von denen jeder in seiner Weise die Theorie der menschlichen Freiheit entwickelte, und obgleich sie in mannigfacher Beziehung aus einander gingen, dennoch den christlichen Freiheitsbegriff selbst in jeder Beziehung hochhielten. Erst im sechszehnten Jahrhundert begann neuerdings im Bereiche der christlichen Völker der Kampf gegen die Freiheit. Luther und Calvin fanden in der h. Schrift nicht die Freiheit des Willens, sondern die absolute Nothwendigkeit in dem, was das Heil betrifft, ausgesprochen, und demgemäß construirten sie dann auch ihre Theorie. Die Freiheit geht bei ihnen unter kraft der Wucht der absoluten Wirksamkeit Gottes. Hierin folgte ihnen der Jansenismus. Die jansenistische Lehre tritt zwar milder auf, aber ihr Wesen ist gleichfalls nichts anders, als Negation der Freiheit. Unter solchen Umständen konnte es nicht anders kommen, als daß dieses negative Verhalten gegen die menschliche Freiheit sich zuletzt auch auf die Philosophie hinüber verpflanzte.

Das Wiederaufblühen des Studiums der Alten hatte die Welt mit einer Menge neuer Ideen überschwemmt, deren verderblichen und dem Christenthum feindlichen Einfluß man nicht

sogleich wahrnahm. Die Reformation trennte dann den Menschen von der Auktorität der Kirche und der Tradition und überließ der Forschung jedes einzelnen auch in Sachen des Glaubens freien Spielraum. Obgleich Luther selbst noch an der Offenbarung festgehalten, wagte man bald, sich von ihr zu trennen und ein Gebäude bloßer Vernunfterkenntniß aufzuführen, dem jede Stütze fehlte. Es ist die Selbstgewißheit des abstrakten Gedankens, welche an die Stelle der positiven Religion getreten. Außer vereinzelten Versuchen in Deutschland, die aber ohne Einfluß zu erlangen wieder verschwanden, ging England in jenen Kämpfen gegen das Dogma voran, welche man als das Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen beliebte. Auf Newton gestützt zeigte sich hier zunächst die Erfahrungsphilosophie Locke's, welcher allerdings die Willensfreiheit nicht ausdrücklich läugnete, jedoch durch die consequente Weiterbildung seiner Theorie sie gänzlich zu läugnen den Anstoß gab. Dies geschah sogleich in Frankreich, wo Voltaire, Locke's Grundsätze verfolgend, die Willensfreiheit, die er anfänglich noch vertheidigt, später aufs entschiedenste verneinte. Noch weiter gehen die Materialisten, welche an ihrer Spitze Diderot und die anderen Encyklopädisten, mit der Freiheit zugleich jede Moral läugneten. Nie ist man schamloser gegen alles Heilige und Sittliche aufgetreten. Tugend und Laster, Selbstachtung und Nächstenliebe, Reue und Schande, Lohn und Strafe sind willkürliche Begriffe und werden zu kindischen Vorurtheilen gestempelt.

In die intellectuellen Kreise Deutschlands vermochte diese verderbliche englisch-französische Richtung der Philosophie während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verhältnißmäßig nur wenig einzudringen, mit Ausnahme derjenigen Kreise, welche sich dem Einflusse Voltaires und seiner Freunde hin-

gaben. Denn Leibnitz hatte schon vorher einen nachhaltigen Damm entgegengesetzt. Dieser deutsche Aristoteles gehörte seinem innersten Wesen nach dem positiven Christenthume an. Dies hat er besonders durch sein berühmtes Werk „System der Theologie" bekundet. Darum konnte Leibnitz auch nur ein Vertheidiger der Freiheit des menschlichen Willens sein, die vom Christenthum immer und auf das Schärfste betont und als Grundlehre desselben aufgestellt wird. Allerdings wollte er die Freiheit des Menschen bloß als Selbstthätigkeit definiren, was mit seiner Monadenlehre, dem Mittelpunkte seines großen philosophischen Systems, auf das Engste zusammenhängt.

Als der Einfluß von Leibnitz auf das intellektuelle Deutschland verschwunden war, machte sich dem französischen Materialismus gegenüber der deutsche Rationalismus geltend. Männer, wie Lessing, Semler, Eichhorn, Ammon, Gesenius, De Wette huldigten ihm sowohl in der Philosophie als in der Theologie. Durch Kant aber fand der deutsche Rationalismus seine reinste philosophische Aussprache. In der Vernunft allein findet der Mensch ihm zufolge die Quelle seiner Glückseligkeit und in dem freien Willen allein die Verwirklichung derselben. Gott war nur Diener und Vermittler menschlicher Glückseligkeit für die herrlichen Thaten des freien Willens und für das Mißverhältniß zwischen diesen und der irdischen Glückseligkeit in einem bessern Jenseits. Niemals ist die Willensfreiheit nachdrücklicher, aber auch zugleich einseitiger betont worden, als durch Kant, dessen System nichts weiter, als der Pelagianismus ohne die christliche Form ist.

Kam aber alles auf die Vernunft und Freiheit des Menschen allein an, so war der außer- und überweltliche Gott überflüssig geworden. Der Uebergang vom Kantianismus zum Pantheismus, d. h. zum reinen, abstrakten Denken war un-

vermeidlich und noch zu Kants Lebzeiten machte sich dieser Uebergang in Fichte geltend. Während ersterer noch mit aller Entschiedenheit die Weltsubstanz und die göttliche Substanz als zwei wesentlich von einander verschiedene trennte, flossen sie in Fichte's Idealismus zusammen. Alles hatte nach ihm nur Wirklichkeit, in sofern es in der Idee des Menschen bestand. Die Wirklichkeit der Außenwelt ist ein unbeweisbares Problem. Die Freiheit, wie alle sittlichen Begriffe selbst, können eben nur Begriffe sein; es kann sich nur um die Herrschaft des einen Begriffes über den andern handeln.

An Fichte schloß sich naturgemäß Hegel [1]) an, welcher als der Hauptvertreter des Pantheismus in neuerer Zeit noch immer zu betrachten ist, und dessen Ansichten in Bezug auf die Freiheit wir hier näher ins Auge zu fassen haben.

Durch den Ausspruch Hegels, daß die allgemeine Seele sofort in ebensoviele einzelne Seelen zerspringe, und dieselben nur Accidenzen des allgemeinen Geistes seien, fällt die Willensfreiheit des Menschen weg. Ueberhaupt in allen Stellen, in welchen er seinen Pantheismus ausspricht, tritt er gleich Spinoza der Willensfreiheit entgegen. [2]) Hegel sagt auch ganz offen, man

---

1) Vgl. Hegel's sämmtl. Werke (Berlin 1841, 2. Aufl.), nach welcher citirt wird.

2) Nach Hegels Behauptung (Logik Bd. I., p. 286) nennt Spinoza das Unendliche einer Reihe, das Unendliche der Imagination. Hingegen das Unendliche in Beziehung auf sich selbst nennt er das Unendliche des Denkens, (infinitum actum). Daß schon Xenophanes im 5. Jhd. v. Chr. die pantheistische Weltanschauung gehabt, ist gewiß. Denn Aristoteles, berichtet uns von ihm (Metaphys. I, 5, pag. 986 ed. Becker): εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν. Spinoza ist aber der Vater des wissenschaftlichen Pantheismus. Sein ganzes System beruht auf der doppelsinnigen Definition der Substanz: „per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ (Ethica, de Deo I, 3, Bd. II, p. 1).

stelle sich zwar vor, Gott wäre ein Subjekt, eine Wirklichkeit für sich, fern von der Welt. Aber solche abstrakte Unendlichkeit, solche Allgemeinheit, die außerhalb des Besondern sei, wäre selbst nur eine Seite, somit selbst ein Besonderes, Endliches. Es ist die Bewußtlosigkeit des Verstandes, gerade die Bestimmung aufzuheben, die er setzt und also das Gegentheil von dem zu thun, was er will. Das Besondere sollte vom Allgemeinen getrennt sein; gerade ist aber das Besondere dadurch im Allgemeinen gesetzt und somit nur die Einheit des Allgemeinen und Besonderen vorhanden.

Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist. Gott als ein Abstraktes ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches in göttlicher Form gefaßt sein Sohn ist, und erst in der Einheit mit seinem Andern, im Geist ist Gott Subjekt. [1])

Jeder sieht, daß Hegel durch die vollständige Identifizirung des innern Aktes der Zeugung des Sohnes in Gott und des äußeren Aktes der Erschaffung des Universums aus Nichts vollständig den positiven Glauben aufgibt und damit zugleich die Persönlichkeit und die Freiheit des menschlichen Willens vernichtet.

Ferner sagt Hegel [2]), die christliche Theologie faßt Gott, d. h. die Wahrheit als Geist auf und betrachtet diesen nicht als ein Ruhendes, in leerer Allgemeinheit Verbleibendes, sondern als ein Solches, das nothwendig in dem Prozeß des Sichvonsichselbstunterscheidens, des Setzens seines Andern ein=

---

1) Encyclop. II Bd. p. 21. — 2) Encyklop. III Bd. p. 21. und p. 430.

geht, und erst durch dies Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selbst kommt. Die Theologie drückt in der Weise der Vorstellung diesen Prozeß so aus, daß Gott der Vater dies einfach Allgemeine, Insichseiende, seine Einsamkeit aufhebend, die Natur, das Sichselbstäußerliche, Außersichseiende erschafft, einen Sohn, sein anderes Ich, erzeugt, in diesem Andern aber, kraft seiner unendlichen Liebe sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt, und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt, welche nicht mehr abstrakte, unmittelbare, sondern concrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit, der vom Vater und Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende h. Geist ist u. s. w.

Nach diesem System hört selbstverständlich alle persönliche Individualität, alle persönliche Unsterblichkeit, alle persönliche Freiheit gänzlich auf.

Als die einzige Realität bleibt der Gedanke oder das Ideal bestehen. Dies spricht auch Hegel unumwunden aus. Er erklärt ausdrücklich,[1] „was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig."

Ferner sagt er[2], „die Verdammung ist das ewige Verbundensein mit der subjektiven That, das Alleinsein mit seinem eigenen, sich selbst angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums".

Hier entwickelt Hegel seine Lehre vom Bösen. Dies kann nach ihm nur die Absonderung des einzelnen Willens vom Willen des Staates sein.[3])

1) Rechtsphilos. p. 17. — 2) Philosoph. Abhandl. I, p. 106. — 3) Encykl. Bd. II, p. 698 sagt Hegel: „Die Idee war zuerst in der Schwere, frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind". Besonders

Der entschiedenste Gegensatz dieses eigenthümlichen Idealismus, der in Hegel seine höchste Vollendung gefunden hat, ist aber der Materialismus unserer Tage. Wenn man an die merkwürdige Terminologie der hegelschen Philosophie denkt, so kann man den Materialismus als die Rache bezeichnen, welche letzterer an jenem kunstvollen Spielwerke menschlicher Phantasie genommen hat, ähnlich wie der Arianismus als die Rache für die Narrheiten des Gnostizismus zu betrachten ist.

Hegel glaubte alles geleistet zu haben, was in der Philosophie überhaupt zu erreichen möglich sei. Noch mehr behaupteten es seine Schüler, Michelet, Ganz, Strauß (!) und Rosenkranz von ihm. Nach ihrer Meinung fehlte dem Systeme dieses berühmten Mannes nichts mehr, als die unmittelbare Uebertragung und Uebersetzung in das Leben selbst.

Wie sind sie wenige Jahre nach Hegels Tode schon durch die Geschichte enttäuscht worden! Wie spotten seiner die Materialisten!

Das System Hegels gilt diesen als bloße Zeit- und Modephilosophie, die nichts feilgeboten, als hohles Wortgeklingel, und die dadurch die Welt getäuscht habe [1]).

Aber der Materialismus selbst vernichtet ebensosehr die Freiheit des menschlichen Willens, als der Pantheismus. Denn wenn Denken, Selbstbewußtsein und Wollen nur Vibrationen

---

beachte man auch Logik Bd. II, p. 75, wo er jedes Werden gänzlich läugnet, das christliche Dogma von der Erschaffung der Welt, d. h. von ihrem Uebergange aus dem Nichtsein zum Sein in Abrede stellt und die beiden Begriffe Nichts und Etwas identifizirt, (der Grundfehler, das πρῶτον ψεῦδος, zunächst der hegelschen Logik und des ganzen hegelschen Systems; wogegen die gesunde Vernunft sagt, Nichts ist so viel als kein Sein. Vgl. h. Thomas Sum. Th. P. I, quaest. 45, art. 1: idem est nihil, quod nullum ens.

1) Vgl. Büchner „Abhandlung über die angeborenen Ideen".

des Gehirns sind, so kann vom Geiste und geistiger Thätigkeit natürlich keine Rede mehr sein. Was wir geistige Thätigkeiten nennen, sind dann nur Lebensäußerungen eines gewissen Organismus. Das Thier denkt gleich dem Menschen. 1)

Bloß die verschiedene Zusammensetzung der Stoffe bewirkt alle geistige Thätigkeit u. s. w.

Wie nun der Pantheismus die totale Abirrung nach dem Geiste ist, so ist es der Materialismus in Hinsicht des Körpers. Das sind die Folgen des Irrthums, immer sich in Einseitigkeiten zu bewegen. Zwischen beiden Abgründen bewegt sich die Lehre der h. römisch-katholischen Kirche hindurch, dem Geiste gebend, was des Geistes ist und dem Körper, was des Körpers ist. Wie zugleich die Kirche durch ihre Sakramente und ihren erhabenen Cultus die entschiedenste Protestation gegen Pantheismus und Materialismus, und jede einseitige Auffassung des Menschen als puren Geistes oder puren Körpers ausspricht, so hat auch die katholische Kirche

---

1) Bekanntlich haben namentlich in neuester Zeit einige Materialisten, sowohl in Frankreich als in Deutschland den Ursprung des Menschen auf die Affen zurückzuführen versucht. Daß natürlich ihre wissenschaftlichen Raisonnements lauter Humbug ist, hat das gebildete Publikum bei den Entreevorlesungen des Vogtaffismus längst eingesehen. Indessen bleibt immerhin auffallend die merkwürdige Sympathie dieser Herrn für ihre vermeintlichen Protoplasten (sollte das etwa als kindliche Pietät zu deuten sein?)

Wie weit aber die Verblendung bei solchen Leuten gehen kann, hat der berühmte Mgr. Dupanloup, Bischof von Orleans, in seiner Schrift „Les Alarmes de l'Épiscopat" genugsam dargestellt.

Unter andern heißt es p. 42: „Telle est la décadence intellectuelle où ces fiers esprits arrivent, que le jeune disciple de M. M. Comte et Robin en est venu jusqu' à dire, à propos d'un fou qui se croyait haï et poursuivi par une locomotive, qu' il n' y a rien au fond d'impossible ni de contradictoire à penser que les locomotives peuvent avoir des passions, mais que cela n' est pas encore constaté."!!!

das Dogma von der Freiheit des Willens unerschütterlich fest- gehalten. Dieses Dogma haben wir nun zunächst aus den Quellen der katholischen Dogmatik vorzulegen. Unsere ganze Abhandlung aber wird in vier Theile zerfallen, nämlich:

I. Entscheidung des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der h. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

II. Definition der Freiheit des Menschen.

III. Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

IV. Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Erster Theil.

Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes aus den Stellen der heil. Schrift und aus den Lehren der Tradition.

§. 1.

Inhalt der christlichen Lehre über die Willensfreiheit des Menschen.

Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß jeder Mensch, sowohl im Stande der Ungnade[1]), mag diese durch die Erbsünde[2]) oder wirkliche Sünde veranlaßt sein, als auch im Stande der Gnade vollkommene Freiheit des Willens hat, um seinen letzten Endzweck zu erreichen. Dieser besteht aber für dieses Leben in der Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade[3]), und für jenes Leben in der glückseligen Anschauung

1) Im Zustande der gefallenen Natur (in statu naturae lapsae), wie die Theologen sagen. Status bezeichnet, in der theologischen Sprache von der vernünftigen Creatur gebraucht, ein gewisses Verhältniß derselben in Beziehung auf Gott und ihren übernatürlichen Endzweck, die visio beatifica. So sagt man status naturae integrae, status naturae purae, status naturae elevatae, status justitiae originalis (um welche vier Begriffe sich die ganze Lehre vom Urstande des Menschen bewegt), status naturae lapsae, status naturae per Christum redemptae.

2) Conc. Trid. Sess VI, Can. 5.

3) Diese muß immer als die göttliche Kraft aufgefaßt werden, welche uns die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft gibt, die visio beatifica zu erreichen. Aber dem Engel und dem Urmenschen ist sie aus bloßer Liebe von Gott gegeben und fand bei ihm keine Sünde vor. Uns wird sie um der Verdienste Christi willen gegeben und findet die Sünde vor

Gottes selbst. Zugleich muß aber auch für alle andern Thätigkeiten seines Daseins der Mensch einen freien Willen besitzen. Nur durch diesen Willen steht es bei ihm, ob er das nothwendige Mittel zur Verwirklichung seines übernatürlichen Endzweckes, nämlich die heiligmachende Gnade, erlangen, bewahren und in ihr seine Prüfungszeit abschließen will — oder nicht. Daher ist jeder des Vernunftgebrauches mächtige Mensch selbst schlechthin der letzte Grund seines ewigen Lebens oder seines ewigen Todes.

Immer hat die Kirche die Gnade Gottes und das ewige Heil als den eigentlichen, wahren und erschöpfenden Gegenstand der menschlichen Willensfreiheit mit großem Nachdrucke betont.

In Beziehung auf beides läugnete zuerst die Freiheit des menschlichen Willens Wicleff[1]), indem er in der 27sten der 45 durch das Constanzer Conzil aus seinen Schriften verdammten Thesen sagt: omnia de necessitate absoluta eveniunt. Das hieß das Fatum der Heiden wieder aufstellen. In der 6ten hat er aber auf's schärfste die Läugnung der Freiheit hervorgehoben.

In seine Fußstapfen trat Johannes Huß, namentlich durch seine Lehre von der unbedingten Prädestination, welche er z. B. in der 21sten der 30 aus seinen Schriften durch das Constanzer Conzil verdammten Thesen ausspricht: Gratia praedestinationis est vinculum, quo caput ecclesiae et quodlibet ejus membrum jungitur Christo capiti insolubiliter[2]).

---

1) Wicleff (John), früher Professor an der Universität zu Oxford, dann Pastor in Lutterworth (gest. 28. Dezember 1384). — Näheres in der Universalgesch. von Alzog, 2. Cap. p. 687. (Mainz, 7. Aufl. 1860).

2) Das Wenige, was wir von Hußens Schriften noch besitzen, hat Prof. Gieseler in einem Anhange zu seiner Kirchengeschichte (Bonn 1844—53) in 5 Bänden herausgegeben, nämlich den tractatus de ecclesia, in welchem Huß durchzuführen sucht, daß die Kirche allein aus den Prädestinirten bestehe. Die nicht Präde-

Es ist bekannt, daß auch Luther die Freiheit des menschlichen Willens in Beziehung auf das ewige Heil negirt. Noch entschiedener spricht sich Calvin aus, indem er die absolute Prädestination aufstellte und so bis zu den äußersten Consequenzen der Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens fortging, die Luther aber verwirft.

Die Concordienformel [1]), eines der wichtigsten symbolischen Bücher der Protestanten gesteht zwar dem Menschen für die Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens (in rebus politicis) die Freiheit zu; aber in den Angelegenheiten des ewigen Lebens stellt sie dieselbe in Abrede [2]). Im allgemeinen ist außerhalb der katholischen Kirche die Freiheit dem Menschen nur in natürlichen Dingen oder in den Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens zuerkannt worden. Die Materialisten, Fatalisten und Deterministen läugnen aber selbst diese Freiheit gänzlich und werden es beständig thun, da sie überhaupt

---

stinirten gehören nach Huß nicht zur Kirche und können weder ein kirchliches, noch ein staatliches Amt verwalten.

Was sich sonst noch von Bruchstücken seiner Schriften vorfand, hat Hoefler herausgegeben und zugleich bewiesen, daß die Absicht dieses Mannes nicht bloß der völlige Bruch mit Rom, sondern vielmehr die Gründung einer böhmischen Nationalkirche war, weßhalb er z. B. die deutschen Studenten mit ihren Professoren aus Prag vertreiben ließ, die dann 1409 in Leipzig eine Universität gründeten. Vgl. die angeführten Thesen in dem corp. jur. can. von Richter, Leipzig 1839, in einem Anhange zum 2. Bande, wo er alle condemnirten Thesen mittheilt.

1) Das sogenannte Bergische Buch von Kloster Bergen bei Magdeburg (1580—81).

2) Quasi truncus et lapis nihil habet virium, quantulumcunque et quam exiguum atque tenue illud sit. Die Citate finden sich in der symbolischen Theologie von Prof. Hilgers, Bonn 1841. Hilgers selbst führt dort p. 228 den ganzen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus auf die Lehre zurück, daß die katholische Kirche die Einstimmung und Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade zum ewigen Heile fordert, die protestantische sie negirt.

mit den Christenthume durchaus nichts mehr gemein haben wollen.

Jene Wahrheit, daß das ewige Heil der eigentliche Gegenstand unseres freien Willens ist, wird endlich auch von manchen Theologen und Philosophen ganz übersehen, die eine solche Erklärung der menschlichen Freiheit aufstellen, welche die katholische Kirche nicht billigen kann.

§. 2.

Die Freiheit des menschlichen Willens nach dem Tridentinum.

Weil vorzugsweise der Protestantismus die Freiheit des menschlichen Willens in Bezug auf die freie Mitthätigkeit zur Erlangung des ewigen Heils in Abrede stellt, so hat gerade das Tridentinum sie in diesem Sinne am nachdrücklichsten bekräftigt.

In der 6ten Sitzung Cap. 5 sagt dieses Conzil, der Anfang der Vorbereitung für den Empfang der rechtfertigenden Gnade gehe von der göttlichen Gnade aus, und insofern der Mensch diese Gnade annehme, wirke er zur Rechtfertigung mit, weil er diese Gnade ja auch verwerfen könne; und so bewege sich der Mensch mit Freiheit zu Gott und für Gott[1]).

---

1) Sess. VI, Cap. 5. Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui

Ferner lehrt das Conzil im 6ten Capitel, daß sich der Mensch, durch die göttliche Gnade angetrieben und unterstützt, mit Freiheit zu Gott bewege und zwar zunächst vermittelst des Glaubens[1]). Ebendort Cap. 11 wird gesagt, der Mensch müsse, um selig zu werden, die Gebote Gottes erfüllen, was er mit Hülfe der Gnade Gottes vermöge[2]). Ferner Cap. 13,

---

illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. (Das Tridentinum scheint sich, wie Möhler in seiner Symbolik bemerkt, bei der Lehre von der Rechtfertigung den Fall gedacht zu haben, daß ein Erwachsener durch die Taufe die Rechtfertigung empfängt.)

1) Sess. VI, Cap. 6. Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justiciae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. Alle diese Bewegungen zur Rechtfertigung kommen durch den freien Willen und die vorübergehende oder aktuelle Gnade Gottes zu Stande, die erleuchtend auf die Vernunft und kräftigend auf den Willen einwirkt. Vgl. ebendort Can. 7 und 8. Unter ihnen wird der Glaube zuerst genannt, weil in das Gemüth und in den Willen des Menschen nichts eindringen kann, was nicht zuerst vor der prüfenden und forschenden Vernunft des Menschen bestanden hat.

2) Sess. VI, Cap. 11. Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet; nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Es ist unmöglich, die so klaren Aussprüche der heiligen Schrift für dieses Dogma zu verkennen Döllinger in seinem vortrefflichen Werke „die Reformation im Umfange des lutherischen Bekenntnisses" (Regensburg 1846—48. 3 Bde.) hat den geistigen Kampf, welchen Luther angesichts dieser so klaren und bestimmten Aussprüche der h. Schrift bestand, wahrhaft ergreifend geschildert. Jener hatte bei den Worten des Herrn, Matth. 19, 17,

wo die Kirche lehrt, jeder Gerechtfertigte könne in der empfangenen Gnade der Rechtfertigung beharren [1]); und Cap. 16: allen Gerechtfertigten gebe Christus beständig seine Gnade,

---

sich zu dem Ausspruche entschieden, a praecipere ad posse non valet consequentia. Mehreres darüber vgl. bei Jarke „Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation" (Schaffh. 1846) und bei Möhler „neue Untersuchungen". In diesem 11ten Cap. sess. VI findet sich auch die berühmte Stelle: Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur, welche Jansenius in seinem Augustinus (III, 19 Ed. Lovan. 1640, pag. 365 sqq.) so erklären will, daß er ungeachtet des Dogmas, der Gerechtfertigte müsse und könne die Gebote Gottes halten, noch den Satz aufstellen zu dürfen glaubte: Aliqua Dei praecepta hominibus justis, etiam volentibus et conantibus, ad observandum sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Jansenius will die Worte: Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur, so erklären, die Gerechtfertigten verläßt Gott nicht, wenn er nicht vorher von ihnen durch die Todsünde verlassen wird. Indessen abgesehen davon, daß diese Erklärung nur eine gehaltlose Tautologie ist, lehrt das Tridentinum in dem ganzen Capitel, der Gerechtfertigte, d. h. der Mensch in der heiligmachenden Gnade empfange auch fortwährend eine vorübergehende göttliche Gnade zur Haltung der göttlichen Gebote, — wie es dieselben Gedanken in den sogleich folgenden Parallelstellen Cap. 13 und Cap. 16 ausspricht.

1) Sess. VI, Cap. 13. Deus enim, nisi ipsi (justificati) illius gratiae defuerint, (wofern die Gerechtfertigten nicht selbst sich der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade entziehen; vgl. Hebr. 10, 38 „Der Gerechte lebt aus dem Glauben; wofern er sich mir entzieht, wird er mir nicht gefallen"), sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere, vgl. Can. 22: S. q. d., justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse: a. s. Niemand aber weiß gewiß, ob er die Gnade der endlichen Beharrlichkeit haben werde, vgl. Can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: a. s. Und weil die endliche Beharrlichkeit im Guten die Verbindung des zeitlichen Lebens mit dem ewigen Leben in der Anschauung Gottes ist, deßhalb weiß auch Niemand, ob er zu den Prädestinirten gehöre; vgl. Can. 15: S. q. d., hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: a. s. Vgl. das 12. Cap. ebendort (de arcano divinae praedestinationis mysterio). Die gegentheiligen Behauptungen hatte Zwingli in seinen 76 Thesen aufgestellt; wie Sarpi, (übersetzt von Winter, Mergentheim und Leipzig 1844, 2 Bde.) und Pallavicini, (übersetzt ins Französische, Montrouge, 3 Bde.) bei der Geschichte der 6ten Sitzung sagen. Cornelius hat nichts davon.

und durch die guten Werke im Stande der Rechtfertigung erwerben sie sich ein Verdienst vor Gott im wahren und eigentlichen Sinne[1]).

Und was die Kirche in den bisher angeführten Stellen positiv erklärt, ebendasselbe hat sie negativ durch die Verdammung der entgegenstehenden Irrthümer ausgesprochen. Denn sie lehrt im 4ten, 5ten und 6ten Canon derselben Sitzung, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle Adams einen freien Willen habe, daß er durch freie Zustimmung zur göttlichen Gnade und Mitwirkung mit derselben selbst zu seinem ewigen Heile mitwirke, und daß es bei ihm stehe, sich ins Verderben zu stürzen[2]); folglich kann nach katholischer Lehre jeder Mensch für die Wirkung oder Nichtwirkung seines ewigen

---

1) Sess. VI, Cap. 32. S. q. d., hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: a. s. Der hier vom Tridentinum ausgesprochene Begriff des Verdienstes ist die allerschärfste und nachdrücklichste Bekennung der Freiheit des Menschen in Beziehung auf die Wirkung seines ewigen Heiles.

2) Sess. VI, Can. 4. S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: a. s. Can. 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam: a s. Can. 6. S. q. d., non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli: a. s. Ueber die Lehre, daß Gott das Gute wie das Böse thue, welche von den falschen Mystikern des Mittelalters aufgestellt wurde, sieh De Wette: Luthers Briefe, Sendschreiben

Heiles sich selbst bestimmen. Man sieht, daß das Tridentinum überall die Selbstbestimmung als das Wesen der Freiheit des menschlichen Willens voraussetzt.

Ebendieselbe Lehre trägt das Conzil in derselben Sitzung in allen denjenigen Canones vor, in welchen es die Haltung der göttlichen Gebote für nothwendig zur Seligkeit erklärt [1]).

Diese Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in Beziehung auf die Wirkung des ewigen Heiles beschließt das Tridentinum mit der Lehre, daß es die Genugthuung (satisfactio), d. h. die Entstehung der poenae vindicativae und poenae medicinales, als einen nothwendigen Theil der Materie des Bußsakramentes fordert, so daß ohne den wirklichen Willen, die schuldige Genugthuung zu leisten, dieses heilige Sakrament nicht gültig empfangen wird [2]).

---

und Bedenken (Berlin 1826, Bd. II, pag. 181). Die Schrift: de servo arbitrio gegen Erasmus ist vom Jahre 1523. Aus ihr sind die in den eben angeführten Canones verdammten Sätze entnommen.

1) Sess. VI, Cap. 18. S. q. d., Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: a. s. Wie sich Jansenius diesem Canon zu entziehen und ungeachtet desselben seine entgegengesetzte Lehre noch aufstellen zu können vermeinte, haben wir oben gesehen. Can. 19: S. q. d., nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem; cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera; aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos: a. s. Can. 20. Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum: a. s. Can. 21: S. q. d., Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: a. s. Die hier verdammten Sätze enthalten die reinste Ausprägung der protestantischen Lehre, daß Christus das Gesetz für uns erfüllet habe, uns aber die Erfüllung desselben unmöglich sei.

2) Schon Sess. VI, Cap. 14 und Can. 30: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et

§. 3.

Anderweitige Entscheidungen der Kirche über die Freiheit des menschlichen Willens. Die Dekrete gegen Bajus und Jansenius.

Diese Lehre des Tridentinum wurde vom h. apostolischen Stuhle durch die Verwerfung der bekannten fünf Sätze des Jansenius noch genauer bestimmt.

Der zweite von ihnen sagt: interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. Durch diese Behauptung widersprach Jansenius dem Tridentinum geradezu. Denn wenn sie wahr wäre, dann gäbe es keine Freiheit mehr, wie sie das Conzil lehrt. Man erinnere sich z. B. aus den oben angeführten Stellen an Sess. VI, Cap. 5, wo die Lehre entwickelt wird, daß der freie Wille die Gnade Gottes, welche

---

reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: a. s., hatte das Tridentinum die Lehre ausgesprochen, daß bei der Wiedererlangung der verlorenen Gnade der Rechtfertigung in den meisten Fällen zeitliche Strafen zu erstehen bleiben. Diese zeitlichen Sündenstrafen werden getilgt a) durch die Bußwerke, die der Beichtvater auflegt, b) durch die Leiden, welche Gott auflegt, (in welcher Beziehung der Teufel als Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit erscheint 1 Cor. 5); c) durch die guten Werke des Pönitenten selbst; d) durch den Ablaß. Sess. XIV, Cap. 8 gibt das Tridentinum den doppelten Endzweck dieser zeitlichen Sündenstrafen an: Ut satisfactio quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Die Ausdrücke, poenae medicinales, poenae vindicativae finden sich zuerst bei Alexander von Hales, gest. 1245. Irrig ist die Ansicht mancher Theologen, daß alle Leiden, welche Gott in diesem Leben auflege, nur poenae medicinales seien. Dieses Dogma von der Genugthuung als einer pars integralis der Materie des Bußsakramentes beruht auf dem Dogma von der Freiheit des menschlichen Willens zum ewigen Heile.

ihn zur Bekehrung ruft, annehmen oder verwerfen könne. Nach dieser Entscheidung muß es vom freien Willen selbst abhangen, ob die Gnade Gottes in ihm wirksam sei, oder nicht. Wir werden darüber noch weiter unten handeln, wo die hauptsächlichsten Erklärungsversuche über die Vereinigung der Gnade und Freiheit, oder über die wirksame Gnade zur Sprache kommen.

Wird der freie Wille durch die Gnade oder durch die Leidenschaft bestimmt, wie Jansenius und seine Anhänger wollen, dann hört alle Freiheit des menschlichen Willens auf. In dieser grundwesentlichen Lehre des Jansenius, der Mensch werde innerlich durch die Gnade genöthigt, welche Alles wirke, da der Mensch selbst nichts vermöge, liegt der Berührungspunkt zwischen dem Jansenismus und Protestantismus. Außer Cornelius Jansenius, Bischof von Ypern, der freilich seinem Testamente gemäß den Inhalt seines Werkes „Augustinus“ dem Urtheile des h. apostolischen Stuhles unterwarf [1]), sind die hauptsächlichsten Vertreter Arnauld, Nicole, Blaise Pascal [2])

---

1) Vgl. Alzog's Kirchengeschichte 7te Aufl. S. 900.

2) Verfasser der Pensées sur la Religion und des Libells Lettres Provinciales par Louis Montalte (unter welchem fingirten Namen Pascal sich eine Zeitlang verbergen konnte). Alle diese Männer gehörten zu dem sogenannten Port Royal, einem nach dem Orte ihres Aufenthaltes (Port Royal des Champs in der Pariser Diözese) genannten Vereine, welcher die Verbreitung der Sittenlehre und gemeinnütziger Kenntnisse sich zur Aufgabe gestellt hatte. Als sie aber im Betreff des Verhältnisses der Freiheit zur göttlichen Vorausbestimmung u. s. w. sich dem Jansenismus zuneigten und auch, nachdem der Jansenismus vom h. apostolischen Stuhle schon verdammt war, dennoch ihre irrigen und verwerflichen Meinungen aufzugeben sich weigerten, traten sie mit solcher erbitterten Heftigkeit, alle schmähend und verdächtigend, welche ihnen die Irrthümer widerlegten, auf, daß sie ihr Gedächtniß in der Geschichte auf immer getrübt haben. Hiervon liefern die gegen die Jesuiten gerichteten Lettres Provinciales, welche tendentiös abgefaßt sind und die ungerechtesten und empörendsten Verdächtigungen und

und Quesnel. Aus des Letzteren Buche: Réflexions morales sur le Nouveau Testament hat Clemens XI. durch die berühmte Bulle Unigenitus im Jahre 1713, die als der Abschluß aller kirchlichen Entscheidungen gegen die Jansenisten angesehen werden muß, 101 Propositionen ausgezogen und verdammt. Ueberhaupt läßt sich die innere Uebereinstimmung zwischen Jansenismus und Protestantismus nicht verkennen. Beide sind dem Wesen nach durchaus eins und dasselbe, nur daß der Jansenismus die sichtbare Kirche, das monarchische Prinzip derselben und die Hierarchie, was alles die Reformation verworfen, beibehalten wollte.

Dies fühlt Jansenius selbst, indem er in seinem Augustinus so oft sagt, man müsse dem Calvin Glück wünschen, daß er die Stellen im Augustinus über die Prädestination und die wirksame Gnade richtig verstanden habe. Auch Protestanten gestehen dies zu, z. B. Leo in seiner Universalgeschichte bei der Darstellung der jansenistischen Streitigkeiten, wo er es tief bedauert, daß Rom auch diese zweite Reformation, die doch die Hierarchie beibehalten, abermals verworfen habe. Diese nothwendige Verwerfung selbst erfolgte am 31sten Mai 1653.

Die dritte von den fünf jansenistischen Thesen ist: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione (wofür Calvin in den frühern Ausgaben

---

Verkehrungen vorbrachten, den Beweis. Ob Pascal den Inhalt dieser Schrift je bereuet hat, ist bis jetzt zweifelhaft. Dagegen läßt sich die Tiefe des Geistes in seinem Werke Pensées sur la Religion nicht verkennen, und darf man wohl annehmen, daß er, obgleich fortwährend von Zweifeln hin und hergetrieben, dennoch als Gläubiger aus diesem Leben geschieden ist.

seiner »Institutiones Religionis Christianae« libertas ab actione schreibt.) Um sich aber Verdienst vor Gott zu erwerben oder Schuld vor ihm zu kontrahiren, behauptete Jansenius konsequent nach seiner Lehre über die Wirksamkeit der Gnade, der man nämlich im Stande der gefallenen Natur niemals widerstehen könne[1]), sei die Freiheit von innerer

1) Zu diesem Grundirrthume des ganzen jansenistischen Systems scheint die Ansicht Veranlassung gegeben zu haben, daß der Begriff Gnade durchaus nicht stattfinde, wofern nicht bereits eine Schuld vorausgehe. Michael von Bay (meist Bajus genannt), der selbst noch auf den letzten Sitzungen des Tridentinum zugegen war, stellte zuerst diese Lehre in der 9ten der 79 durch den h. Pius V. im Jahre 1567, dann durch Gregor XIII. im Jahre 1584 und durch Urban VIII. im Jahre 1641 verdammten Thesen auf. Sie lautet (vgl. Richter in dem oben angeführten Werke pag. 136 sqq. und jedes Bullarium Romanum): dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia: sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet. Die Gnade des Engels und Menschen im Urstande verdient diesen Namen nicht. Dagegen ist der wesentliche Begriff der Gnade nur dieser, die vernünftige Creatur zur Anschauung Gottes zu erheben. Denn nach dem Tridentinum sess. V, cann. 1, 2, 3, 4, 5, ist ebendieselbe sanctitas et justitia, welche der Mensch vor dem Sündenfalle hatte, (in qua constitutus est) durch Christus uns wiederhergestellt. Es ist daher in Beziehung auf das Wesen und den Begriff der Gnade nach katholischem Dogma etwas rein zufälliges, ob die Gnade eine Schuld vorfindet, oder nicht. Die vorhandene Schuld zum wesentlichen Momente der Gnade machen wollen, ist ebenso verkehrt, als das Eigenthum bloß aus der Sünde ableiten wollen, da doch vor dem Sündenfalle die Ehe und folglich der Begriff Eigenthum und Recht bestand, und als das Opfer nur durch die Zerstörung der Opfergabe realisirt betrachten wollen, da doch auch vor dem Sündenfalle der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen Gegenstand des Opfers für die ersten Menschen sein sollte. Von ihrem Begriffe der Gnade ausgehend, erklärten Bajus und Jansenius alle Gaben des Engels und Urmenschen für natürliche und läugneten die Möglichkeit des status naturae purae. (Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur. Propos. 55, die sich aber nach Ripalda und Sarbagna in den noch vorhandenen Werken des Bajus nicht vorfindet). Die der Natur durch die Erbsünde geschlagene Wunde sei, meinten sie, so groß, daß die Gnade einen überwältigenden Einfluß auf die Natur ausüben müsse.

Nöthigung nicht erforderlich, sondern bloß die Freiheit von äußerem Zwange.

Der Mensch, behauptete Jansenius, könne innerlich durch die Gnade oder durch seine Leidenschaften genöthigt werden, und dabei könne er doch Verdienst oder Schuld vor Gott erwerben.

Durch diesen Satz widersprach Jansenius nicht nur der tridentinischen Lehre über die Freiheit, sondern hob auch die Freiheit des menschlichen Willens gänzlich auf. Denn zufolge den angegebenen Stellen lehrt das Tridentinum die Freiheit des menschlichen Willens nicht etwa bloß in dem Sinne, daß man von äußerem Zwange frei sein müsse (libertas a coactione), sondern stellt vielmehr den Begriff der Freiheit so auf, daß der Mensch sich durch seinen Willen zum Handeln bestimme, und daß er so der selbsteigene Urheber seiner Thätigkeiten sei, zunächst in Beziehung auf die Erreichung oder Nichterreichung seines übernatürlichen Endzweckes, der Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung Gottes, und dann auch in Beziehung auf alle Thätigkeiten dieses natürlichen und irdischen Daseins. Jenes kann aber der Mensch nicht thun und dieses nicht sein, falls er durch die Macht der Gnade oder der Leidenschaft innerlich bestimmt werde, wie Calvin und Jansenius wollten. Denn dann ist es der Mensch nicht mehr, der sich selbst bestimmt, sondern der bestimmt wird. Mit andern Worten: die Selbstbestimmung zum Guten oder zum Bösen, welche nach dem Tridentinum das Wesen der Freiheit ausmacht, und die innere Nöthigung zum Guten oder zum Bösen, mag letztere als ein moralischer Zwang, dem jede Kraft und Widerstandsfähigkeit

des menschlichen Willens nothwendig erliegen muß, oder als eine unüberwindliche Lust gedacht werden [1]), schließen sich aus.

Damit ist der Grundirrthum der Jansenisten, der Wille des Menschen, wenigstens im Stande der gefallenen Natur, vermöge frei zu sein, selbst wenn er durch die Macht der Gnade oder der Leidenschaft genöthigt werde, abgewiesen.

Denn ewig wird es wahr bleiben, daß innere Nöthigung und thatsächliche Freiheit des menschlichen Willens sich ausschließen. Davon überzeugt einen Jeden von uns schon sein eigenes Selbstbewußtsein. Denn die innere Ueberzeugung der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen, die Selbstanklage, die Reue über die Vergehungen gegen das natürliche oder positive Gesetz können aus dem Bewußtsein des Menschen durchaus nicht beseitigt werden.

---

1) Bekanntlich führt Jansenius so oft in seinem Augustinus in diesem Sinne den Satz des Augustinus an: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est, und spricht daher von einer coelestis delectatio victrix, welche durch die Gnade in die Seele ausgegossen werde, und durch welche sie nothwendig zum Guten getrieben werde. Indessen daß der h. Augustin unter der coelestis delectatio victrix nicht eine delectatio indeliberata, die den Willen des Menschen ergreift und blind mit sich fortreißt, sondern eine aus der Freude an der Erkenntniß der Wahrheit und deren Ausübung hervorgehende, mit ruhiger Ueberlegung und selbständigem Willensentschlusse verbundene gemeint hat, ergibt sich zunächst aus dem Zusammenhange, in welchem jene Worte vorkommen. Er schreibt (ad Gal. 5, 22. 23, die Früchte des Geistes, Edit. Paris. 1841, tom. III, pag. 2141 sqq.): Regnant spirituales fructus in homine, in quo peccatum non regnat. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Unter den innern Wirkungen der Liebe (caritas) zählt der h. Thomas (2. 2. quaest. 28 in vier Artikeln) zuerst die Freude (gaudium) auf. Keineswegs ist also bei jenem Satze an eine Freude zu denken, welche die vernünftige Ueberlegung und die Freiheit des Willens aufhebt.

Selbst der Heide kennt diesen inneren Richter. Denn Aristoteles schreibt schon: „Und welche viele und schreckliche Frevelthaten begangen haben, die hassen und fliehen wegen ihrer Gottlosigkeit das Leben und legen selbst Hand an sich. Lasterhafte und gottlose Menschen suchen Leute auf, mit denen sie ganze Tage hinbringen können; vor sich selbst aber fliehen sie. Denn sie erinnern sich an viele schwere und häßliche Dinge und anderes derartige, sobald sie allein sind; sobald sie aber mit andern zusammen sind, vergessen sie dies". Dann schildert er vortrefflich den innern Zwiespalt in der Seele solcher Menschen [1]). An diesem innern Bewußtsein, daß die Entscheidung über unser Thun und Lassen zuletzt nur von uns selbst allein abhängt, und daß wir uns durch unsern freien

---

1) Vgl. die sämmtl. Werke des Aristoteles ed. v. Immanuel Becker (Berlin 1831—36; 4 Foliobde.) Die Stelle ist Ethica ad Nicomachum IX, cap. 4 (tom. II, pag. 1166, 2. Columne jener Ausgabe, während die Specialausgaben der Ethik diese Stelle gewöhnlich lib. IX, cap. 36 haben): *οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται διὰ τὴν μοχθηρίαν, μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν. ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι καθ' ἑαυτοὺς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται.* Die lateinische Uebersetzung findet sich III. Bd. der cit. Ausg. S. 580. Die hier in der angeführten Ausgabe wieder abgedruckten Uebersetzungen sind dieselben, welche die Päpste des XV. Jahrh. mit so großen Kosten anfertigen ließen; vgl. Prof. Papencordt Gesch. der Stadt Rom. Wem käme nicht bei diesen Worten des Aristoteles das Wort des Apostels in den Sinn (Röm. 2, 14, flg): „Denn, wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe Einiges vom Gesetze erfüllen (*τὰ τοῦ νόμου*), so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugniß gibt und die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen, [illegible]n Tage, an welchem Gott gemäß meinem Evangelium das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesum Christum."

Ein sehr merkwürdiges heidnisches Zeugniß über das Gewissen findet sich auch in den Zugaben zum 2ten Bde. der Geschichte Roms von Carl Peter, Halle 1866.

Willen immer selbst in unserer Gewalt haben, sind bis jetzt noch alle Gegner der Freiheit gescheitert.

Die Grundansicht der Jansenisten, daß der Wille frei sein könne, auch wenn er innerlich genöthigt werde, wie überhaupt das ganze jansenistische System findet sich schon in der Lehre des Bajus. Deßhalb wurde auch die 39ste Thesis dieses Mannes verdammt: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Welchen Sinn die katholische Theologie mit dem Worte voluntarium verbindet, darüber kann kein Zweifel sein. Denn nachdem das Tridentinum erklärt hat, daß der Mensch die zuvorkommende Gnade Gottes, welche ihn aus dem Stande der Todsünde zur Rechtfertigung rufe, annehmen oder verwerfen könne, und nachdem es die verschiedenen Dispositionen zur Rechtfertigung, die der Mensch freithätig mit Hülfe der Gnade setzt, angegeben hat, erklärt es [1]), daß die Rechtfertigung stattfinde durch die freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.)

Hiernach ist voluntarium eine vom freien Willen ausgehende Thätigkeit, und folglich sind die Begriffe actus voluntarius, actus imputabilis, actus moralis, actus humanus gleichbedeutend. Voluntarium und liberum sind dem Wesen nach Ebendasselbe. Mit der Freiheit besteht aber keine innere Nöthigung; also schließen sich die Freiheit und die innere Nöthigung aus, und daher mußte jene Thesis nothwendig verdammt werden.

Aus ebendemselben Grunde wurde die 60ste Thesis verworfen: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Denn nicht bloß äußere Gewalt oder Nöthigung, sondern auch jeder innere Zwang zum Guten oder Bösen würde der natürlichen

1) Vgl. Con. Trid. Sess. VI, Cap. 5—7.

Freiheit des Menschen widerstreben. Denn wenn wir innerlich genöthigt werden, dann sind wir es nicht mehr, welche handeln, sondern die Gnade oder die Leidenschaft handelt durch uns als bloß leidendes Werkzeug.

So haben Balaam und Kaiphas die Wunder der Erkenntniß, welche die h. Schrift von ihnen erzählt, gegen ihren eigenen Willen gewirkt. Balaam spricht [1]) die größten Segenswünsche für Israel und eine, die ganze allgemein menschliche Bedeutung dieses Volkes betreffende Weissagung aus, deren Tiefe und Tragweite zu überschauen er durch Bildung und Wesen viel zu beengt war. Balaam ist also hier das Werkzeug, durch welches gegen dessen eigenen Willen ein Wunder gewirkt wird. Er ist frei von äußerem Zwange, jedoch nicht frei von innerer Nöthigung. Er setzte einen actus hominis, aber keinen actus humanus. Ebenso verhält es sich mit Kaiphas. Seinen Worten [2]): Ihr wisset nichts und bedenkt nicht, daß es besser für euch sei, (*ὅτι συμφέρει ἡμῖν, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ*), daß ein Mensch für das Volk sterbe, als wenn das ganze Volk zu Grunde gehe —, die er entweder in der Absicht, um dem Herrn politische Bestrebungen zuzuschreiben und ihn so mit der römischen Regierung in Konflikt bringen zu können, ausspricht, oder aus wirklicher Furcht vor den Römern, diese möchten das Auftreten Jesu politisch auffassen und deßhalb dem jüdischen Volke den letzten Schein eines staatlichen Bestehens nehmen wollen — gibt die h. Schrift eine offenbar prädestinatianische, die innere, unsichtbare, in Gott allein verborgene, gesammte Kirche Gottes betreffende Auffassung und Erklärung, an welche Kaiphas nicht im entferntesten dachte, ja deren Einsicht und Durchblick sie ihm geradezu abspricht, indem sie

1) 4 Mos. 24, 5—9 u. 17—19. — 2) Joh. Cap. 11, 49. 50.

sagt[1]): „Dieses sagt er aber nicht aus sich selbst, sondern weil er in diesem Jahre Hoherpriester war, weissagte er, daß Jesus für das Volk sterben würde, und nicht allein für das Volk, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte“.

In Beziehung auf diesen, von der h. Schrift selbst angegebenen Sinn jener Worte des Kaiphas war dieser Mann zwar frei von äußerem Zwange, jedoch nicht frei von innerer Nöthigung. Dieser tiefere Inhalt seiner Worte ging nicht von seiner Vernunft und Freiheit aus, sondern wurde ohne sein Wissen und gegen seinen Willen in jene Worte hineingelegt. Folglich setzte auch Kaiphas hier nur einen actus hominis, nicht aber einen actus humanus, eben weil auch er zwar von äußerm Zwange, jedoch nicht von innerer Nöthigung frei war. Bei innerer Nöthigung hört alle Freiheit auf. Die Ausrede der Jansenisten daher, daß bei innerem Zwange doch immer noch die entgegenstehende Möglichkeit bestehe, von demselben frei sein zu können, was bei physischem Zwange durch äußere Gewalt nicht der Fall sei, heißt nichts. Denn, gleichwie in Beziehung auf unser ganzes Leben überhaupt, ebenso kommt es in Beziehung auf die Wirkung unseres ewigen Heiles nicht auf mögliche Thätigkeiten und mögliche Zustände an, sondern nur auf wirkliche Thätigkeiten und wirkliche Zustände. Dieses, so wie den durchaus verkehrten Begriff der Gnade, welchem zufolge von Gnade keine Rede sein kann, wofern nicht eine Schuld vorausgeht, hoben auch die Jesuiten gleich bei dem ersten Erscheinen der frühesten Aushängebogen des „Augustinus“ in Löwen sehr nachdrücklich hervor. Was nutzt einem an Händen und Füßen gefesselten Soldaten die Mög-

---

1) Joh. 11, 51. 52.

lichkeit, daß er frei sein und sich vertheidigen könnte? Was nutzt dem Teufel und allen Verdammten die Möglichkeit, daß sie selig werden könnten? Der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ist ein so weiter, vager und unbestimmter, daß er bei allen erschaffenen Dingen ohne Ausnahme seine Anwendung findet, oder in Beziehung auf die gesammte operatio Dei ad extra; nur in Beziehung auf Gott und auf die inneren Thätigkeiten Gottes, Zeugung des Sohnes und Hauchung des h. Geistes, ist jegliche Möglichkeit des Gegentheils, sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen, und besteht folglich eine absolute und unbedingte Nothwendigkeit.

Wenn auch das ganze Universum nicht wäre, so würde darum Gott nichts von seiner Seligkeit und Vollkommenheit entbehren. Wie kann man daher diesen abstrakten und allgemeinen Gedanken noch zur Vertheidigung der Freiheit heranziehen wollen, da doch durch die innere Nöthigung jede Freiheit in der That längst aufgehoben ist?

Nehmen wir eine innere Nöthigung an, so ist jede Vertheidigung der Freiheit nur eine leere Redensart, durch welche man sich und andere täuschen will. Denn Freiheit und innere Nöthigung sind Begriffe, welche sich ein für alle Mal gegenseitig ausschließen.

§. 4.

Implicite Entscheidungen der Kirche über die Freiheit des menschlichen Willens durch das Conzil zu Ephesus, zu Konstantinopel, zu Vienne und zum Lateran.

Bisher haben wir das Dogma von der Freiheit des menschlichen Willens aus direkten Entscheidungen der kirch-

lichen Lehrauktorität bewiesen. Aber außer diesen hatte die Kirche noch viele implicite Bestimmungen erlassen, welche dies Dogma nothwendig voraussetzen und in so fern ebenfalls als Aussprüche derselben betrachtet werden müssen. Dies geschieht zunächst durch alle diejenigen Erklärungen, welche ausführen, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist; oder daß der Begriff „Mensch" (humanitas) [1]) nur durch den Körper, die vernünftige und freiwollende Seele, und die Vereinigung beider konstituirt wird. Denn wenn die vernünftige Seele (anima intellectualis sive rationalis) das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist, nicht aber eine Naturpsyche, wie Günther [2]) wollte, dann ist die Frei-

1) Vgl. den h. Thomas Sum. Theolog. Pars I, quaest. 3, art. 3. Humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo.

2) Günther schreibt (Vorschule zur speculativen Theologie, zweiter Band, S. 189, Wien 1848): „Gott selber ist es, der das Gesetz des Geistes bekräftigt, wo dieser auf dem Sprunge steht, dasselbe zu verachten. Er ist es, der, wo der Geist zur Negation desselben faktisch vorgeschritten, diese Negation abermal negirt, nicht aber deßhalb, daß die erste Negation bliebe, sondern vom Geiste selber negirt werde, nicht bloß von Gott. Der Zwiespalt also zwischen Gott und dem Geiste ist kein ursprünglich gegebener, apriorisch fertiger, sondern ein gewordener. Was gegeben, ist der Kampf zwischen dem Geiste und der Psyche im Menschen. Er ist bedingt nicht ausschließlich von der wesentlichen Verschiedenheit der streitenden Mächte, sondern auch von einem ursprünglichen Verhältnisse derselben zu einander. Dieses ist auch nicht das der mechanischen Coexistenz, sondern das der organischen Verbindung Beider sammt ihrem gegenseitigen Einflusse. Es läßt sich ein eheliches Band als Lebens- und Geistesgemeinschaft nennen . . . . . . Der ursprüngliche Zustand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geist des Menschen, und zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch Willen eines oder beider Principe; denn sonst würde jener Zustand, wo er jetzt gewollt auch noch jetzt eintreten können. Es war Gottes Wille, daß die Seele als Bruchtheil im Gesammtleben der Natur dem Geiste als einem Ganzen an sich untergeordnet sei, und daß das

heit des menschlichen Willens gewiß, weil dann alle Wahrnehmungen durch die Sinne (phantasmata) nur die Bestimmung haben, daß die vernünftige Thätigkeit (das intelligere=intus legere) von ihnen ausgehe, und weil die Vernunft und die Freiheit des menschlichen Willens sich nothwendig gegenseitig erfordern und einschließen, indem man Niemandem vorschreiben kann, wie er urtheilen soll.

Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht, oder daß die

---

natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiste wie seine Sterblichkeit gegen die Unsterblichkeit des letzteren austausche, so auch seine gebrochene Auktorität der Auktorität des Geistes darbringe. Auch ward deßhalb die Gegenseitigkeit in der Coexistenz nicht zur Einseitigkeit herabgesetzt. Denn sowie der Eintritt des menschlichen Geistes in das Leben der Natur zur Bedingung hat, daß das Naturprinzip in seiner Verinnerung bis zur denkenden Subjektivität vorgeschritten, so ist auch der Eintritt des Selbstbewußtseins im Geiste abhängig vom Bewußtsein des psychischen Individuums". Ebendort S. 383: „Vom Standpunkte unserer Kreationstheorie aus ist der Mensch die lebendige Synthese der Antithese des kreatürlichen Seins. Das Naturleben ist nicht bloß atomistisch, oder mechanisch an den freien Geist angelehnt oder angeleimt, sondern es ist dynamisch mit ihm verbunden. Die eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinaus ausgreift. Und eben dieser lebendige Wechselverkehr begründet eine Kommunikation des Idioms beider Lebensprinzipe, die zuvor genau erhoben sein muß, bevor sich über das Menschenleben in seinen Erscheinungen etwas Gründliches behaupten läßt". Die Günther'sche Trichotomie, der Mensch bestehe aus Körper, Naturpsyche und freiwollender Seele ist gegen das katholische Dogma, welches die Dichotomie, der Mensch bestehe nur aus dem Körper und der vernünftigen Seele, entschieden festhält. Weitere Darstellungen dieser Günther'schen Lehre finden sich in Baltzer und Knoodt (in ihren Vertheidigungsschriften des Güntherianismus) so wie in dem Werke von Prof. Dr. Zukrigl, „Wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre", (Wien 1846, besonders wo er auf die Erörterung des Begriffes Person kommt, S. 243). Vgl. Leopold Schmid „Idee des Katholizismus" (Gießen 1848, S. 57. 58). Vgl. auch „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus" von A. Schmid, München 1862.

vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist. Denn der h. Cyrillus von Alexandria erklärte die Lehre des Conzils von Nizäa, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei, auf dem Conzil von Ephesus folgendermaßen [1]): „Denn wir sagen nicht, daß die Natur des Logos sich verändert hat und Fleisch geworden ist, aber auch nicht, daß sie in den ganzen Menschen, der aus Leib und Seele besteht, verwandelt werde, sondern vielmehr jenes sagen wir, daß der Logos ein durch die denkende Seele belebtes Fleisch in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat und auf eine unaussprechliche und unbegreifliche Weise Mensch geworden ist".

Die Schriften des h. Cyrillus über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo wurden auf dem Conzil zu Ephesus gebilligt und haben daher ökumenisches Ansehen. Folglich lehrt hier die Kirche, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist, und implicite die Freiheit des menschlichen Willens. Ebendasselbe lehrt die Kirche auf dem 8ten ökumenischen Conzil (im Jahre 869 in der Sache des h. Ignatius gegen Photius), und dem 4ten Conzil zu Constantinopel[2]): „Obgleich

1) Vgl. Acta Conciliorum von Harduin, S. J. Parisiis 1715, tom I, pag. 1274 (*Οὐ γάρ φαμεν, ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ εἰς ὅλον ἄνθρωπον μεταβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος.*)

2) Actio X, cap. 10, ibidem tom V, pag. 1101 sqq. (*Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τόν ἄνθρωπον καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων εἰσί τινες, οἱ δυὸ ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. Ἡ τοίνυν καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη Σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. Εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.*

das alte und das neue Testament lehrt, daß der Mensch eine vernünftige, erkennende Seele hat, und obgleich alle Väter und Lehrer der Kirche, die im Geiste Gottes reden, dieselbe Ansicht aussprechen, so gibt es doch einige, welche behaupten, daß er zwei Seelen habe, und welche diese ihre Irrlehre mit gewissen unvernünftigen Beweisgründen stützen. Deßhalb spricht diese heilige und ökumenische Synode über die Urheber dieser Gottlosigkeit und diejenigen, welche ihnen beistimmen, mit lauter Stimme das Anathema aus. Und wenn Einer in Zukunft das Gegentheil zu lehren wagen sollte, so sei er im Banne[1]."

Diese Lehre der Kirche wurde von den Theologen des Mittelalters genauer bestimmt. Der h. Thomas von Aquin, der das ganze, bis auf seine Zeit aufgehäufte Gedankencapital der theologischen Wissenschaft in ein wunderbar gegliedertes, einem gothischen Dome vergleichbares System zusammenbrachte, hat mit besonderem Fleiße diese Lehre, daß die vernünftige und freiwollende Seele das unmittelbare Lebensprinzip des Körpers ist, erörtert, und nach ihm haben viele ältere und neuere Philosophen und Theologen gearbeitet. Er macht[2]) nach längerem und ausführlichem Beweise, daß Menschen außer der denkenden Seele nicht noch andere, von ihr wesentlich verschiedene Seelen sein können, den Schluß: Sic igitur dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum

---

1) Vergebens hat sich Knoodt in seiner bekannten langen Vertheidigungsschrift der Günther'schen Lehre (Günther und Clemens) bemüht, die Lehre seines Meisters vor dem in diesem Canon ausgesprochenen Anathem sicher zu stellen. Die Worte sind zu klar und zu bestimmt, so daß über ihren wahren und eigentlichen Sinn kein Zweifel sein kann. — 2) Sum. Th. Pars I, quest. 76, art. 3.

species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaph. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis: et in 2. De anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Vielleicht möchte Jemand einwenden wollen, wenn der h. Thomas in diesem Sinne schreibe, so betrachte er ja die menschliche Seele, nur als eine potenzirte Natur. Doch die wesentliche Verschiedenheit des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele und die geistige Natur der letzteren lehrt der h. Thomas überall, so wie auch, daß die Seele nur von Gott allein erschaffen werde. Dies tritt in seiner Summa Theologiae überall klar hervor. Aber so konnte der h. Thomas schreiben, weil es in der Natur der Seele liegt, daß sie in einem solchen Körper wirke, und wiederum in der Natur des Körpers, daß er mit einer solchen Seele vereinigt werde, und sie sich so gegenseitig erfordern, obgleich sie ihrem Wesen nach beide von einander verschieden sind. Hiernach verstehen wir den im h. Thomas und andern Scholastikern gewöhnlichen

Ausdruck, die Seele sei die Form des Körpers, der Körper die Materie der Seele, d. h. der menschliche Leib hat seine Bedeutung, daß er ein solcher, nämlich ein menschlicher Leib ist, dadurch, daß er von der menschlichen Seele, einem unsterblichen Geiste, belebt, regiert und gebraucht wird. Die menschliche Seele erfordert es ihrer Natur nach, daß sie mit einem solchen Leibe eine Einheit bilde. Nur diese beiden machen den ganzen Menschen aus.

Diese bei den Scholastikern übliche Ausdrucksweise, um das Verhältniß zwischen Leib und Seele zu bezeichnen, verhilft uns zum Verständnisse der kirchlichen Bestimmung, welche auf dem ökumenischen Conzil zu Vienne gegeben wurde [1]): Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis sive intellectualis vere ac per se humani corporis non sit forma, vel ut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante concilio, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ut, si quisquam deinde asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.

Hiermit stimmt der große Naturforscher unserer Zeit, Burdach, welcher sich ausschließlich auf seine medizinischen

1) Vgl. Hard: Tom. VII. p. 1360. Das Conzil von Vienne gilt in der ganzen Kirche als ein ökumenisches. Man vergleiche die Fortsetzung der Annales ecclesiastici von Rainaldus. Bloß Damberger in seiner Synchronistischen Geschichte will es nicht so angesehen wissen. Nach dieser Erklärung der Kirche und nach den Bestimmungen der Conzilien von Florenz und Trient vermag ich nicht einzusehen, wie man die Ausdrücke Materie und Form für die Zusammensetzung der erschaffenen Dinge tadeln könne.

Forschungen stützt, merkwürdiger Weise völlig überein. Er erklärt [1]) das Leben als eine Erregbarkeit, wozu der Reiz in den Organen vorhanden sei. Diese Erregbarkeit werde durch polarischen Gegensatz gehoben. Indessen das sei nur die Form des Lebens. Zuvörderst lehren uns alle Erscheinungen des Lebens, daß dasselbe an der Materie sich äußernd und in seinen Aeußerungen durch die Materie bedingt, doch in seinem Wesen weder materiell, noch das Produkt materieller Kräfte ist. Denn es geht nicht aus der Wirkung der Organe, noch überhaupt der organischen Materie hervor, sondern erzeugt Beides. Dieses weist er umständlich und treffend nach [2]). Ferner zeigt Burdach, daß das Leben in keiner Einzelheit gegründet ist. Hieraus folgert er, „wir haben somit zwei verneinende Merkmale des Lebens gefunden; es beruht nicht auf der Materie und nicht auf einer Einzelheit; im Gegentheil von dem was verneint wird, müssen wir ein bejahendes Merkmal erkennen". Ein solches findet er dann darin, daß das Leben auf einer Idee, auf dem Begriffe ruhe. Dieses sagt er allerdings nur im Sinne des Pantheismus, welchem er zugethan ist. Aber wichtig ist diese Folgerung: „Da nun Begriff und Idee geistig sind, so beruht das Leben überhaupt auf einem geistigen Grunde". Dann geht er zur Vergleichung des Lebendigen und Geistigen über: „Ist es uns bisher klar geworden, daß das leibliche Leben auf einem geistigen Grunde beruht, so dürfen wir, ehe es näher nachgewiesen wird, im Voraus annehmen, daß Lebensprinzip und Seele nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Erscheinungsweise und Entwicklungsstufe

---

1) Vgl. §. 106—116, 130 in seinem Werke: Der Mensch, Stuttgart 1837.

2) Weitläufiger, aber nicht aus so positiven Forschungen hat Hegel im 2ten Bde. seiner Encyklopädie dies bewiesen.

von einander verschieden sind". Dieses weist er mit höchster Gründlichkeit nach und sagt [1]): „Das leibliche Leben beruht auf durchaus geistigem Grunde, welcher die Organisation des Lebens und aller Veränderungen desselben bestimmt. Dieses Licht verscheucht alle die Gespenster von ätherischen Mittelwesen zwischen leiblicher und geistiger Natur, welche die Phantasie so leicht vorgaukelt".

Zu diesen Resultaten, die im Grunde bloße Folgerungen aus den Lehren der Kirche sind, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht, und daß das belebende und denkende Prinzip in ihm Eins und Ebendasselbe ist, gelangte durch die gründlichsten wissenschaftlichen Forschungen ein Mann, der zu den bedeutendsten Naturforschern unserer Zeit gehört. Ist aber das vernünftige Lebensprinzip das einzig herrschende im Menschen, dann steht seine Freiheit oder seine Selbstbestimmung für oder gegen die vernünftige Einsicht unwiderleglich fest. Aehnliches entscheiden das vierte und fünfte Conzil zum Lateran.

§. 5.

Die Freiheit des menschlichen Willens nach den Lehren der h. Schrift.

Die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in dem oben angegebenen Sinne finden wir in der h. Schrift fast auf jeder Seite bezeugt durch alle Gebote und Verbote, Verheißungen, Drohungen, Ermahnungen und Zurechtweisungen, welche einzelnen Menschen und ganzen Völkern zur Besserung ihres Lebens und zur Wirkung ihres ewigen Heiles von Gott

1) Vgl. Burdach §. 201.

gegeben wurden. Schon das Gebot an den Menschen im Urstande, daß er von dem einen Baume, welcher in Mitte des Paradieses stand, nicht essen sollte, bezeugt die Freiheit des Menschen vor dem Sündenfalle. Denn ohne die Freiheit wäre ja dies Gebot undenkbar. Auch war eine Prüfung und Entscheidung sowohl beim Engel als bei dem Menschen durchaus nothwendig, denn es muß mit dem vernünftigen Geschöpfe, welches im Zustande des Selbstbewußtseins ist, doch einmal zu einer endlichen und bestimmten Entscheidung kommen, gehe diese zur Rechten oder zur Linken. Der erschaffene Geist hängt dem, was er sich als letzten Endzweck setzt, mit absoluter Willensbestimmung an, wie der große h. Thomas in seiner „Allgemeinen Moral" [1]) auf bewunderungswürdige Weise entwickelt. Deßhalb war eine Prüfung und Entscheidung unvermeidlich. Denn obgleich Gott den Ausgang derselben voraussah, so ordnete er doch zugleich die Wiedererlangung der Gnade für den gefallenen Menschen durch Christus im Protevangelium an. Ja er wollte nicht einmal nach seinem allgegenwärtigen, die ganze Zeit und alles in der Zeit Liegende

---

1) Vgl. 1, 2 quaest. 13, art. 3 (nach der neuesten Ausgabe der sämmtl. Werke des h. Thomas, Parma 1853, pag. 52 sqq. tom. II): Electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium et non ut conclusio. Unde finis, quantum huiusmodi non cadit sub electione. Dann setzt er auseinander, daß vorübergehende Endzwecke (wofür die neueren und neuesten Philosophen und Theologen gewöhnlich den Ausdruck Mittelzweck gebrauchen — finis intermedius — vgl. Gury Nro. 24 bei der Lehre von der objektiven Imputabilität) wohl Gegenstand der Wahl sein könnten, niemals aber der letzte Endzweck — finis ultimus —, und er schließt mit den apodiktischen Worten: Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit, ganz wie der h. Bernard sagt (Edit. Antverp. 1616, pag. 1107): Propria voluntas damnationis et salvationis est causa.

umfassenden Blicke und Beschlusse[1]) den gefallenen Menschen sein Geschlecht eher fortsetzen und die Erbsünde früher sich verbreiten lassen, als bis im Protevangelium dem in der Schlange verborgenen, sie als Werkzeug mißbrauchenden bösen Geiste[2]) verkündet war: es solle einstens alle Macht über den Menschen ihm genommen werden, nur das Anrecht zur Versuchung desselben solle er behalten und dadurch ihm leichte Wunden beibringen können; und nun die heilende, rettende und erhebende Gnade Christi dem eintretenden Verderben des Menschen gegenüberstand, und so die Barmherzigkeit Gottes allem menschlichen Elende schon zuvorkam. Das Gebot aber, welches Gott dem Menschen gab, setzt dessen Freiheit voraus. Gott mußte dem ersten Menschen irgend ein Gebot geben. Denn das einzige Verhältniß, welches zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen der Wahrheit nach bestehen soll, ist das des unbedingten Gehorsams gegen Gott oder der Willensvereinigung der vernünftigen Kreatur mit Gott. Nur Gott kann zwischen sich und dem Menschen durch die

---

1) Vgl. den h. Thomas Sum. Theol. P. I, quaest. 14, art. 9: Cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt, in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. So muß Jeder, wer an die Prädestination und Reprobation, die das Tridentinum Sess. VI, Cap. 12, Can. 15. 16. 17 als Dogma erklärt, glaubt, mit dem h. Thomas übereinstimmen; — was alle, die von Seiten Gottes das Vorherwissen des moralischen Inhaltes läugnen, wohl bedenken mögen. Denn sie widersprechen ja der Kirche und dem Apostel (Röm. 8. 29) geradezu!

2) Vgl. den h. Augustin de civ. Dei XIV, Cap. 11: Serpens naturalis et verus, quem daemon ingressus velut energumenum et organum usurpabat. Der zwiefache Fluch (Gen. III, 14. 15) weist auf die Schlange und auf den unsichtbaren Urheber der Versuchung hin.

Ertheilung der rechtfertigenden Gnade [1]) dies Verhältniß bewirken.

In dieses Verhältniß hatte Gott den Menschen ursprünglich gesetzt und durch die Ertheilung der habituellen und aktuellen Gnade von seiner Seite alles gethan, damit der Mensch seinen übernatürlichen Endzweck erreichen könnte. Aber weil der Mensch durch seinen freien Willen auch selbst sich bestimmen sollte, so mußte er dies Verhältniß vermöge seiner Freiheit zu seinem selbsterrungenen Eigenthum machen und mit selbstständiger Kraft das ihm geschenkte göttliche Bild erfassen. Der niedere Zustand einer bewußtlosen Unschuld sollte in den Zustand des bewußten Lebens in Gott verwandelt werden. Diese Verwandlung konnte auf keinem andern Wege bewirkt werden, als durch Prüfung. Denn „Wer nicht versucht ist, was weiß der [2])?“ Darum gab Gott das Gebot und ließ zugleich die Reizung zu, dasselbe übertreten zu können. Denn erst durch seine Selbstentscheidung konnte der Mensch wahrhaft gut werden, d. h. das, was ihm Gott an übernatürlichen Gütern geschenkt hatte, als sein Eigenthum erwerben. Aus diesem Grunde war die Prüfung für die ersten Menschen unerläßlich, und deßhalb gab ihnen Gott das Gebot, daß sie von dem Baume, welcher in der Mitte des Paradieses stand, nicht essen sollten. Dieser Baum hieß deß-

---

1) Die heiligmachende Gnade heißt die rechtfertigende, weil erst durch sie das wirkliche Sein des Menschen seinem idealen Sein in der göttlichen Erkenntniß entspricht. Denn nach der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorsehung sind wir zur übernatürlichen Glückseligkeit in Gott durch die Vereinigung mit ihm oder durch die Anschauung Gottes selbst bestimmt, welcher Bestimmung die heiligmachende Gnade uns gerecht oder entsprechend macht. Gott hätte uns ja auch zu einem bloß natürlichen Endzwecke, zu einer bloß natürlichen Glückseligkeit (status naturae purae) erschaffen können.

2) Eccl. 34, 9.

wegen der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Zugleich hatte die Stellung dieses Baumes in der Mitte des Paradieses den Zweck, die ersten Menschen vor der Gottesvergessenheit, der Ursache alles Bösen zu bewahren. Thatsächlich hatte der Mensch allerdings einen der gefallenen Engel zum Versucher; indessen, weil er als freies Geschöpf sich einmal doch in Beziehung auf seine Stellung zu Gott entscheiden mußte, deßhalb wäre er nicht ohne Versuchung geblieben, falls auch nicht einer der gefallenen Geister als Versucher an ihn herangetreten. Freilich von seiner sinnlichen Natur hätte die Versuchung dann nicht kommen können, weil diese dem Geiste allseitig unterworfen war [1]). Aber sie konnte im Geiste des Menschen durch eigenes Nachdenken entstehen. Der Mensch hätte, auch ohne das Elend der Sünde zu empfinden, zu seiner übernatürlichen Seligkeit in Gott gelangen können. Immerhin beweist also die Prüfung, das Gebot und die Versuchung den freien Willen des Menschen vor dem Sündenfalle.

---

1) Ueber den Urstand des Menschen drückt sich in wahrhaft klassischer Weise der römische Katechismus aus, P. I, Cap. 2, quaest. 19 (Libri Symbolici Ecclesiae Catholicae von Streitwolf und Klener, Göttingen 1846): Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino officio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem formavit liberumque ei arbitrium tribuit. Omnes praeterea animi motus atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Imago bedeutet nach der bei den Vätern gewöhnlichen Darstellung die natürlichen, similitudo die übernatürlichen Kräfte des Menschen vor dem Sündenfalle.

§. 6.

Schriftstellen aus dem alten Testamente für die Freiheit des Menschen nach dem Sündenfalle.

Zunächst bezeugen die Worte, die Gott an Kain richtet, die Freiheit des Menschen Gen. 4, 7: „Du sollst über die böse Lust, durch welche du dich zur Sünde hingezogen fühlst, herrschen". Also kann dies der Mensch mit Hülfe der göttlichen Gnade auch noch nach dem Sündenfalle. Dasselbe beweisen die wiederholten Klagen Gen. 6, 12: „Alles Fleisch habe seinen Weg verderbt". Der Dekalog und alle nähern Bestimmungen desselben haben nur dann Sinn und Bedeutung, wenn der Mensch einen freien Willen hat. Ein sehr bestimmtes Zeugniß für die Freiheit ist Deuteron. 30, 11: „Das Gesetz, was ich dir heute vorschreibe, ist nicht über dir, noch auch fern gelegen. (15.) Bedenke, daß ich dir heute das Leben und das Gute vor Augen gesetzt habe und dem gegenüber den Tod und das Böse. (19.) Zu Zeugen rufe ich heute den Himmel und die Erde, daß ich euch das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch vorgelegt habe. Wähle daher das Leben, damit sowohl du lebest als auch dein Same, (20.) und damit du den Herrn, deinen Gott liebest, seinem Worte gehorchest und ihm anhangest". Durch diese Schriftstellen wird auf das bestimmteste bezeugt, daß die Menschen auch im Zustande der gefallenen Natur die Freiheit des Willens noch haben[1].

1) Deßhalb haben die berühmten Jesuiten Ludwig Molina (nicht zu verwechseln mit Michael von Molinos) in seinem allbekannten Werke: Libri arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praedestinatione, reprobatione, providentia, praescientia, und Antoine in seiner Dogmatik und Moral, gerade auf diese Stelle so großes Gewicht gelegt.

Aehnlich lautet die Stelle Jos. 24, 15: „Wenn es euch aber übel dünket, dem Herrn zu dienen, so bleibt euch die Wahl. Erwählet heute, was euch gut dünket, wem ihr am meisten zu dienen schuldig seid, den Göttern, welchen eure Väter in Mesopotamien dienten, oder auch den Göttern der Amorrhiter, in deren Lande ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen".

Die Wahl aus zweien ist der sprechendste Beweis der Selbstbestimmung, das Wesen aller Freiheit. So läßt Gott dem David sagen 2 Könige 22, 12: „Von dreien wird dir die Wahl gegeben. Nun also überlege." Ps. 118, 108. „Laß dir wohlgefällig sein, o Herr, die freiwilligen Vorsätze meines Mundes". Proverb. 1, 24—26: „Darum, weil ich rief, und ihr nicht wolltet, ich meine Hand ausstreckte, und Keiner darauf achtete, weil ihr verschmähtet, allen meinen Rath und meine Strafreden in den Wind schlaget, so will auch ich bei eurem Untergange lachen und spotten, wenn euch begegnet, was ihr fürchtet". Eccl. 15, 14—18: „Gott hat von Anfang an den Menschen erschaffen [1]), und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab ihm dazu seine Gebote und seine Gesetze. Willst du seine Gebote halten und immer gläubig sein nach seinem

---

1) Hiermit hat die h. Schrift ohne Zweifel ebendasselbe gemeint, was Eccl. 7, 30 sagt: „Gott hat von Anfang an den Menschen recht (יָשָׁר) erschaffen; er selbst aber hat sich in unzählige Leiden gestürzt. Mit diesem Worte יָשָׁר bezeichnete die h. Schrift überall im alten Testamente das Richtige, d. h. das von Gott gewollte Verhältniß zwischen Gott und ihm. Das Buch קֹהֶלֶת ist ohne Zweifel von Salomon verfaßt (1015—975). Die Gründe, welche Hugo Grotius und Hengstenberg dagegen vorbrachten, sind von Welte, Haneberg und Reusch gründlich widerlegt worden. Das Buch Jesus Sirach (Ecclesiasticus) ist im dritten Jahrhunderte vor Christus verfaßt; aber der Geist aller h. Schriften ist derselbe, weil der Geist Gottes sie eingegeben hat.

Gesetze, so wirst du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Wasser vorgesetzt; strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses. Was er will, wird ihm gegeben werden." Diese Stelle ist vielleicht die bezeichnendste und ausdrucksvollste für die Freiheit des menschlichen Willens in der ganzen h. Schrift. Ebendort 31, 10 wird zum Lobe des Gerechten gesagt: „Wer darin geprüft wird und vollkommen ward, wird ewige Herrlichkeit erhalten. Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht". Isaias Cap. 5 beklagt sich Gott in dem Gleichnisse vom Weinberge, daß das israelitische Volk seinen Erwartungen nicht entsprochen habe; also stand es in ihrer Macht, daß sie dieses konnten. Jerem. 8, 3—5: „Warum ist denn dieses Volk zu Jerusalem abgewendet und beharret in der Verkehrtheit? Sie halten an der Lüge und wollen nicht zurückkehren". Also steht das „Zurückkehren und das an der Lüge Halten" in ihrer Macht. Ebendort 26, 2—3 gebietet Gott dem Jeremias, Bußpredigten an das Volk zu richten, ob sie vielleicht sich bekehren und Buße thun würden. Auch findet sich in diesem Propheten die merkwürdige Stelle, (38, 17—23), in welcher die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen wohl am klarsten in der ganzen h. Schrift ausgesprochen wird. Durch das bedingt Zukünftige (conditionate futura) wird aber die Freiheit des menschlichen Willens am besten bezeugt. „Ergibst du dich dem Könige von Babylon, so wirst du und die deinigen das Leben retten und Jerusalem wird nicht zu Grunde gehen. Ergibst du dich dem Könige von Babylon nicht, so wird er dich und die deinigen tödten und diese Stadt verbrennen." So sagt, das unermeßliche Gebiet des Möglichen in schärfstem Gegensatze aufdeckend, jener große Mann, der

nach seinem ganzen Leben und Wirken als eins der lebendigsten Vorbilder des Herrn im alten Bunde von der Kirche betrachtet wird. Durch nichts wird aber die Freiheit mehr bezeugt, als durch diese prägnante Antithese: Wendest du dich dorthin, so geschieht dies; wendest du dich dahin, so geschieht das. Mit Recht hat Ludwig Molina in seinem obenangeführten Werke wiederholt darauf hingewiesen, daß die Freiheit des menschlichen Willens durch das bedingt Zukünftige nachdrücklich bewiesen werde [1]).

---

1) Eine der bezeichnendsten Stellen hierfür aus Molina ist in der dritten Aufl. seines Werkes (Antverp. 1609 pag. 364) folgende: Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione ejus ordinis rerum, auxiliorum et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit, nec non infinitorum aliorum qui sua omnipotentia esse poterant, praeevidente item, quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, ex hypothesi, quod ipse eum ex sua parte vellet eligere, — utique neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit, quam alium, eumque exsecutioni ex parte sua mandare constituerit, neque proinde, quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam, quam alios, neque item, quod per Christum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat, eos pro sua libertate aut aliorum, si essent parvuli, perventuros in vitam aeternam, (sehr richtig hervorgehoben von Molina; denn kein des Vernunftgebrauches mächtiger Mensch gelangt ohne die eigene Bestimmung seines freien Willens, und kein Unmündiger ohne die freie Handlung eines andern Menschen, durch welche dieser ihm das rechtfertigende Sakrament spendet, zur Anschauung Gottes. Einzig und allein ist die menschliche Seele Christi bloß und ausschließlich durch die Thätigkeit Gottes in ebendemselben Augenblicke, als der Logos diese Seele erschuf, zur Anschauung Gottes erhoben worden. Vgl. den h. Thomas, P. III., quaest. 15, art. 10, und quaest. 34, art. 4, und darum ist Christus als Mensch nicht Person, sondern nur Individuum, und ist der Gottmensch nur eine und zwar göttliche Person. Die Ansicht von Dieringer (§. 78 seiner Dogmatik S. 395): „Der Logos verband sich hypostatisch mit einer solchen menschlichen Seele, von welcher er voraussah, daß sie unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne hypostatische Einigung mit der göttlichen Natur (sollte heißen Person) alles Böse mit Freiheit meiden und alles ihr übertragene Gute vollbringen würde" hat schon der h Thomas P. III, quaest. 2, art. 11 widerlegt;) ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine qua non, ex parte

Im 18ten Cap. des Ezechiel wird die Freiheit des Menschen, sowohl um der göttlichen Gnade Folge leisten zu können, als auch zum Widerstande gegen dieselbe gelehrt. Besonders ist der Schluß, (V. 31 und 32) zu beachten: „Werfet von euch eure Uebertretungen, mit denen ihr gesündiget, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist. Denn warum wollet ihr sterben, Haus Israel? Denn ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe". Dan. Cap. 13, V. 22 und 23 bezeugt durch die Ueberlegung der geängstigten Susanna und den Entschluß, lieber ihren Feinden auch auf die Gefahr des zeitlichen Todes hin in die Hände fallen, als Gott beleidigen zu wollen, die Freiheit des menschlichen Willens. Die von allen Seiten hartbedrängte Frau bestimmt sich für den zeitlichen Tod, um ihre

---

usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit, volueritve illis ea media, per quae praevidebat perventuros illos in vitam aeternam, aut cur potius haec ipsa voluerit eis, quam alia: sed in totum in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei et referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit. (Bestimmter und besser kann man die Freiheit der Güte Gottes in der Erschaffung des Menschen und Verleihung der ewigen Seligkeit an ihn nicht ausdrücken). Itaque dicimus, praescientiam usus liberi arbitrii praedestinatorum futuraeve talis liberae cooperationis eorum cum donis et auxiliis Dei, ut ad vitam aeternam in hoc ordine rerum, quem Deus creare statuit, pervenirent, non fuisse causam, rationem aut conditionem, quare vel praedestinatione in genere hi essent praedestinati, aut hi potius quam alii, vel quare ea ipsa numero praedestinatione, qua reipsa praedestinati sunt, fuerint praedestinati, quasi Deus voluerit, ex sua parte illis conferre ea ipsa media, quae donare illis statuit, per eaque eos praedestinare, quia praevidit illos ita pro sua libertate cooperaturos, ut ea via ad vitam aeternam pervenirent; — aut quasi id fuerit conditio, qua existente aut qua praevisa id Deus erat facturus, et sine qua id non erat roliturus: — sed pro sua tantum libera voluntate ea media illis conferre voluisse, per quae eos praedestinavit. Licet enim Deus nulli adultorum deneget auxilia ad salutem necessaria, non tamen pro ratione usus liberi arbitrii praevisi,

Seele von dem ewigen Tode zu retten. In Zacharias 1, 3 bezeugen die Worte: „Bekehret euch zu mir", daß dies auch von uns abhängt, wie schon das Tridentinum Sess. VI, Cap. 5 erinnert: In sacris liberis cum dicitur: convertimini ad me et ego convertar ad vos (Zach. 1, 3) libertatis nostrae admonemur. Endlich 1 Machab. 3, 60: „Wie aber der Wille im Himmel gewesen sein wird, so möge es geschehen" beweist die Freiheit des Menschen als Eingehen auf die von Gott angebahnten Wege. In der Zustimmung und Mitwirkung mit der Thätigkeit Gottes, oder in der Verwerfung der uns von Gott angebotenen Gnade zu unserer Heilswirkung, nämlich des Eingehens auf die von Gott angebotenen Wege, besteht unsere Freiheit, weil in der Annahme oder Verwerfung das eigentliche Wesen der Freiheit am schärfsten hervortritt.

---

sed pro sua tantum libera voluntate distribuit sua dona, quibus vult, quando vult, quantum vult atque eo modo quo vult, eademque sua libera voluntate ex sua aeternitate eo pacto illa distribuere statuit, quo in tempore ea distribuit. Quod si adultis non distribuit dona sua pro ratione usus liberi arbitrii ipsorum praevisi, multo minus parvulis ea distribuet, vel pro ratione usus liberi arbitrii, quem habituros esse conspiciebat, si ad usum rationis pervenirent vel pro ratione usus arbitrii aliorum. Hier hat Molina sehr treffend den Gedanken ausgeführt, den der h. Thomas P. III, quaest 1, art. 3 ad 4 gibt: Praedestinatio praesupponit praescientiam (die praedestinatio nach ihrer letzten Wirkung im Menschen oder nach der Ertheilung der ewigen Seligkeit geschieht nach der Willensverfassung des Menschen im Abschlusse seiner Prüfungszeit). Et ideo, sicut Deus praedestinavit salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati. Hängt aber die letzte Wirkung der praedestinatio, die Anschauung Gottes, vom freien Willen ab, dann ist die Freiheit des menschlichen Willens festgestellt. Darum sagt das Tridentinum Sess. VI, Can. 10, daß wir durch die Gerechtigkeit Christi noch nicht im wahren und eigentlichen Sinne gerecht sein. Christus muß durch unsern freien Willen in uns eine Gestalt gewinnen (Gal. 4, 19 vgl. Röm. 5, 5: „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen").

§. 7.

Schriftstellen aus dem neuen Testamente für die Freiheit des Menschen.

Die Stellen aus dem neuen Testamente für die Freiheit des menschlichen Willens können wir in zwei Klassen zerlegen. Theils sind es Stellen, welche die Freiheit in dem oben angegebenen dogmatischen Sinne überhaupt beweisen; theils gehören ganz besonders diejenigen Zeugnisse der h. Schrift hierher, welche für das gerathene Sittlichgute sprechen. Denn wenn auf dem sittlichen Gebiete ein gerathenes Gute statuirt werden muß, dann wird die Freiheit des Menschen im angegebenen Sinne nachdrücklichst dadurch hervorgehoben. Aus der ersten Klasse heben wir hauptsächlich folgende Stellen hervor. Matth. 12, 41. 42 macht Christus seinen Zeitgenossen harte Vorwürfe wegen ihres Unglaubens, da doch viele Heiden mit geringeren Gnaden ihr Heil gewirkt hätten. Denselben Inhalt haben die vielen Gleichnisse des Herrn Matth. Cap. 13 und ebenso die andern, welche der Herr nach seinem feierlichen Einzuge während seiner letzten Lebenstage vortrug: Matth. Cap. 20—25. Ferner die Worte des Herrn Matth. 23, 37: „Jerusalem! Jerusalem! die du die Propheten ermordest und steinigest diejenigen, welche zu dir gesandt werden! Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt! Du aber hast nicht gewollt [1])". Aus den übrigen Synoptikern kann man die jedes-

---

1) Diese Stelle des Matth. widerlegt zur Genüge die Behauptung der neuesten Feinde des Christenthums, die drei Synoptiker, Matthäus, Marcus und Lucas ständen mit Johannes in einem unauflöslichen Widerspruche. Nach jenen bewege sich Christus nur in Galiläa, nach diesem vorzugsweise in Jerusalem;

maligen Parallelstellen vergleichen; z. B. Marc. 13, 34 vergleicht Christus sich mit einem Manne, welcher in die Fremde reiste und seinen Leuten Vollmacht gab zu thun, was sie für gut fänden. Ferner Johannes 1, 12: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben". Auch bezeugt die ganze Rede des Herrn Joh. Cap. 5 die Freiheit des menschlichen Willens; ebenso die wiederholten Aufforderungen, an ihn als den verheißenen Messias zu glauben, Joh. Cap. 6. Damit ist zu verbinden Joh. 15, 24: „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie die Werke gesehen und hassen doch mich und meinen Vater". Apostelgesch. 5, 4: „Blieb es nicht als unverkauft dein eigen; und als verkauft war der Werth nicht in deiner Verfügung".

Die Willensfreiheit bezeugen auch die Apostel durch alle sittlichen Ermahnungen in ihren Briefen und ebenso die Apokalypse Cap. 2 und 3 in den sieben Sendschreiben. Vorzüglich aber wird die Freiheit durch die biblische Lehre von dem gerathenen Sittlichguten bestätigt; denn nichts beweist die Freiheit nachdrücklicher als das Eingehen auf einen Rath nach eigenem Ermessen. Hauptsächlich sind es folgende vier Stellen der h. Schrift, welche das gerathene Gute statuiren, nämlich Matth. 19, 16—23; Matth. 19, 12; 1 Cor. 7; 1 Cor.

---

beide gewährten einen grundverschiedenen Anblick des Lebens Jesu. Hier führt doch Matth. selbst die Worte des Herrn an: „Wie oft habe ich dich versammeln wollen", also muß auch nach Matth. Christus während seiner Wirksamkeit oft in Jerusalem gewesen sein. Den andern großen Widerspruch, welchen man aus Joh. 18, 28 zwischen ihm und den Synoptikern folgern wollte, hat schon Allioli zu dieser Stelle, Giese „über den Gebrauch der Azyma" (Münster 1853) und Langen „die letzten Lebenstage Jesu" (Freiburg 1864) gründlich gelöst.

9, 16 ff. Aus der ersten Stelle haben schon Bellarmin in seinen Controversen und Maldonat in seinem Commentar zu Matth. (Cursus Completus Sacrae Scripturae von Migne) die gerathenen Handlungen bewiesen. Ja Maldonat nennt es geradezu einen Stumpfsinn, wenn man in dieser Stelle den Unterschied zwischen Gebot und Rath nicht finden wolle.

In dem Gespräche mit dem reichen Jünglinge antwortet der Herr auf die Frage, was er thun müsse, um zum ewigen Leben einzugehen: „Halte die Gebote". Auf die Versicherung des Jünglings, daß er dies von Jugend auf gethan, und auf die Frage, was ihm nun noch fehle, antwortete Christus: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und dann komm und folge mir nach". Aus dem Gegensatze, „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote", „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast und folge mir nach" — geht hervor, daß dieses Letzte nicht als durchaus nöthig vom Heiland erklärt wird.

Das christliche Alterthum hat diese Stelle ausschließlich vom gerathenen Guten verstanden, mit alleiniger Ausnahme des h. Hieronymus [1]). Die hauptsächlichsten Einwendungen,

---

1) Vgl. die Werke des h. Hieronymus, Paris 1845, tom. VII, pag. 137 ff. zu Matth 19, 16. Die Frage des Jünglings in V. 18, welche Gebote er halten müsse, um selig zu werden, faßt der h. Hieronymus als Heuchelei auf (adolescens tentator est). Die Worte des Herrn, V. 21: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles und gib es den Armen" versteht er von einem bloß äußerlichen Aufgeben der irdischen Güter ohne die christliche Gesinnung; die Worte: „Folge mir nach" bloß von einer Nachahmung Christi ohne bleibenden Anschluß (et hoc — das Betragen des Ananias und der Saphira Apostelgesch. 5, 1 ff. — ad perfectionem non sufficit, nisi post contemptas divitias salvatorem sequatur, id est relictis malis faciat bona. Facilius enim sacculus contemnitur quam voluptas. Multi divitias relinquentes dominum non

welche gegen die Erklärung dieser Stelle über das gerathene Gute erhoben sind, hat bereits Bellarmin gründlich widerlegt. Es sind diese fünf.

a) Der Jüngling habe Christum nur versuchen wollen, und der Herr habe die Worte: „Verkaufe alles was du hast", gar nicht ernstlich gemeint. Diese Behauptung stellt bereits der h. Hieronymus in seinem so eben angeführten Commentar zu dieser Stelle auf. Er nennt den Jüngling einen Versucher, und seine Aussage, er habe die Gebote gehalten, erklärt er für eine Lüge (mentitur adolescens).

Indessen Keiner der drei Evangelisten, die uns diese Begebenheit berichten, tadelt den Jüngling. Der Herr selbst hält gegen ihn ein so mildes und liebevolles Verfahren ein, während er sonst den Versuchern so ernst und strenge entgegentritt. Hätte der Jüngling nicht aufrichtig nach der Vollkommenheit verlangt, so würde er sich nicht so traurig auf die Worte des Herrn entfernt haben. Marcus sagt ausdrücklich, der Herr habe den Jüngling lieb gehabt; also konnte er kein Heuchler sein.

b) Der Herr habe durch die fraglichen Worte den Jüngling nur zur Erkenntniß seiner Unwürdigkeit zum Eintritt in das Himmelreich oder zur Erkenntniß seiner bisherigen Nichterfüllung der göttlichen Gebote führen wollen. Dagegen spricht, daß Christus ihn liebte; denn

---

sequuntur. Sequitur autem dominum, qui imitator ejus est et per vestigia illius graditur. Qui enim dicit, se in Christum credere, debet quomodo ille ambulavit et ipse ambulare). (1 Joh. 2, 6.) Der h Hieronymus vergißt hier in Betracht zu ziehen die Worte Marc. 10, 21: „Da blickte ihn Christus mit Liebe an", und darum kann seine Erklärung dieser Stelle nicht maßgebend sein.

Christus liebt Niemanden, der seine Gebote nicht hält und zum Eintritte in das Himmelreich unwürdig ist.

c) Jene Verzichtleistung auf das Eigenthum sei, wenn nicht für alle, doch wenigstens für jenen Jüngling pflichtmäßig und nicht bloß gerathen gewesen. Dagegen spricht derselbe Grund, daß nämlich Christus den Jüngling auf seine Antwort, er habe die Gebote von Jugend auf erfüllet, mit Liebe anblickte, und daß der Herr zwischen dem Seligwerden und dem Vollkommensein eben in Beziehung auf den Jüngling selbst so scharf unterscheidet.

d) Das Wort des Jünglings: „Was fehlt mir noch?" habe den Sinn, „Was fehlt mir noch zur Seligkeit?" Folglich sei durch das Wort Christi, „Verkaufe alles", ein nothwendiges Erforderniß zur Seligkeit aufgestellt. Indessen spricht alles dagegen, was bisher über die Erklärung dieser Stelle gesagt ist. Dann würde die von Christus gemachte Unterscheidung zwischen der Beobachtung des Dekalogs, die zur Seligkeit nothwendig sei, und zwischen der freiwilligen Armuth, die zur Vollkommenheit führe, keinen Sinn mehr haben.

e) Christus habe mit diesen Worten zwar wohl einen evangelischen Rath ausgesprochen; aber derselbe habe nur dem Jünglinge, nicht auch andern gegolten. Dagegen spricht der Umstand, daß die Apostel die Worte des Herrn thatsächlich auf sich angewendet haben, indem sie gleich nachher zum Heilande sagen: „Siehe! wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür werden?" Mit diesen Worten beziehen sie offenbar den Inhalt der ganzen vorhergehenden Begebenheit sofort auf sich. Auch geht Christus selbst auf diese Auffassung

seines Gespräches mit dem reichen Jünglinge unverzüglich ein, indem er seinen Aposteln einen höhern Lohn im Himmel verspricht. Also hat Christus mit jenen Worten für alle einen Rath ausgesprochen.

Und dann ist die Freiheit des Willens durch diese Stelle nachdrücklichst ausgesprochen.

In der zweiten und dritten Stelle [1]) spricht Christus von der Ehelosigkeit, nämlich, daß es solche gebe, die um des Himmelreiches willen ehelos blieben. Daß er hier kein Gebot ausgesprochen, geht aus dem bedeutungsvollen Zusatze: „Wer es fassen kann, der fasse es", klar hervor. Um zur ewigen Seligkeit zu gelangen, ist den Wittwen, Verehelichten und Unverehelichten die Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendig, und in Beziehung darauf heißt es: „Jeder Baum, der nicht gute Früchte trägt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen werden [2])".

Noch bestimmter spricht der h. Paulus im ganzen siebenten Cap. des ersten Korintherbriefes von der Ehelosigkeit, der er vor dem Ehestande den Vorzug gibt. Dies wird wie im ganzen Capitel, so besonders in folgenden Versen ausgesprochen (V. 25): „Was die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot (ἐπιταγή, mandatum) von dem Herrn; einen Rath (συγγνώμη, consilium) aber gebe ich euch, als der ich vom Herrn die Barmherzigkeit erlangt habe, treu zu sein. (V. 26) Ich meine daher, daß dieses (das jungfräuliche Leben) wegen der bevorstehenden Nothwendigkeit gut ist, weil es für den Men-

---

1) Matth. 19, 12.

2) Matth. 7, 19. Vgl. h. Augustinus Opera omn. Paris 1841, tom. V, p. 1011, serm. CXCII de tempore, wo er den Unterschied zwischen dem zur Seligkeit Nothwendigen und dem darüber Hinausgehenden bezeichnet.

schon gut ist, so zu sein. (V. 32) Der Unverehelichte ist bedacht auf das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber auf das, was der Welt ist, wie er seinem Weibe gefallen möge, und er ist getheilt. (V. 38) Also wer seine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer sie nicht verheirathet, der thut besser. (V. 40) Seliger wird sie sein, wenn sie so bleibt, nach meinem Erachten; ich meine aber auch, den Geist Gottes zu haben.“ Will man ein gerathenes Gute nicht anerkennen, so darf man diese Stelle nicht aus dem Gesichtspunkte einer sittlichen Aufforderung, sondern bloß einer gewöhnlichen Vorsichtsmaßregel erklären. Am meisten hat man sich um die Erklärung der Worte: wegen der bevorstehenden Nothwendigkeit (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) bemüht.

Billroth und Rückert [1]) wollen sie von jener Noth und Bedrängniß verstehen, welche der Ankunft des Herrn zum Gerichte vorhergehen werden. Dieser Auffassung liegt die auf Stellen der h. Schrift [2]) gestützte Ansicht zu Grunde, daß die Apostel sich die Wiederkunft des Herrn zum Gerichte als noch zu ihren Lebzeiten bevorstehend gedacht haben sollen. Hiergegen hat man mit Recht mehrere Gründe angeführt.

1) Die Apostel wußten sehr wohl, daß die Kirche Gottes sich über die ganze Menschheit verbreiten solle; das bezeugten ihnen nicht allein alle messianischen Weissagungen, in denen doch namentlich der h. Paulus sich sehr bewandert zeigt, sondern auch alle Versicherungen Christi selbst, daß seine Lehre zur Weltreligion bestimmt sei.

2) Der h. Paulus schreibt, gegen das Ende der Welt sollten auch die Juden in die Kirche eingehen [3]), und daß

1) In ihren Commentarien zu dieser Stelle. — 2) 1 Thessal. 4, 12–17; 1 Joh. 3, 2. — 3) Röm. Cap. 11.

dem Tage des Herrn ein großer und allgemeiner Abfall in Folge des Auftretens des Antichrists vorhergehen würde [1]). Dem großen und allgemeinen Abfall mußte aber die große und allgemeine Aufnahme der Heiden in die Kirche vorhergehen.

3) Es widerspricht jener Ansicht die ganze Apokalypse des h. Johannes, worin die Geschichte der Kirche von ihrer ersten Entstehung und Verbreitung an bis zur Vollendung ihrer Aufgabe und bis zum allgemeinen Weltgerichte dargelegt wird.

Wenn daher die Apostel von der Nähe des Tages des Herrn sprechen, dann haben sie darunter wahrscheinlich nur den Tag ihres Todes und des besonderen Gerichts (judicium particulare) nach dem Tode verstanden, welches letztere der Sache nach für jeden einzelnen Menschen ganz dasselbe ist, wie das allgemeine Gericht am Ende der Welt. Hiermit fällt also jene Ansicht von Billroth und Rückert, wornach offenbar die Virginität nicht als ein gerathenes Sittlichgutes, sondern nur als Maßregel menschlicher Klugheit vom h. Paulus empfohlen wäre.

Andere Exegeten wollen unter der bevorstehenden Noth und Bedrängniß (ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) die Leiden der neronischen Verfolgung verstehen, welche der Apostel als in nächster Nähe bevorstehend bezeichne; nur dieser Verfolgung und der traurigen Zeitumstände wegen habe der Apostel vom Ehestande abgerathen, weil zur Zeit einer solchen Verfolgung Frau und Kinder zu versorgen allzu schwer sei. Aber auch diese Ansicht entbehrt jeder Begründung, da jenes Capitel auch nicht die leiseste Andeutung davon gibt. Auch will der h. Paulus

1) 2 Theſſ. 2, 3.

die Virginität nicht aus zeitlichen und irdischen Rücksichten anrathen; denn die Worte (V. 28): „Die sich verheirathen, werden Drangsal im Fleische haben“, erklärt er selbst im V. 29—31, indem er von allen Christen verlangt, daß sie jeder unordentlichen Anhänglichkeit an diese Welt, d. h. an Sachen und Personen und an sich selbst gänzlich entsagen sollten; er bezeichnet also mit der Bedrängniß im Fleische die Schwierigkeit, sich vor einer solchen Anhänglichkeit im Ehestande frei zu bewahren [1]). Man kann daher die Worte διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην nach dem Zusammenhange des ganzen Capitels besser vom Tode erklären; denn der Apostel fordert in dem ganzen Capitel zur Armuth und Blöße des Geistes auf, damit wir, ledig und frei von aller Anhänglichkeit an diese Welt, unsere ganze Willenskraft einzig auf Gott richten können, nach den Worten des Psalmisten [2]): „Meine ganze Kraft will ich für dich bewahren“.

Nach dieser Erklärung, die bei den Kirchenvätern die gewöhnlichere ist, hätte der h. Paulus also die Virginität um der größeren sittlichen Förderung willen und für alle Zeiten angerathen; in diesem Falle ist die sittliche Freiheit des Menschen nachdrücklich betont, weil eben die Annahme oder Verwerfung eines Rathes die Freiheit des Menschen in vorzüglichen Grade bewahrheitet.

In demselben ersten Briefe an die Korinther sagt der Apostel: „Daß ich das Evangelium predige, davon habe ich

---

1) Eine andere Erklärung gibt Möhler (gesammelte Schriften I, p. 197), indem er ἀνάγκη, auf griechische Classiker gestützt, als Geschlechtstrieb auffaßt und übersetzt: „wegen des sich leicht empörenden Geschlechtstriebes“. Wäre das richtig, so widerspräche Paulus sich selbst, da er (V. 2) sagt, daß man sich verheirathen müsse, um Sünden gegen die Keuschheit zu vermeiden.

2) Ps. 58, 10.

keinen Ruhm. Ich muß es thun. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige. Thue ich es gern, so wird es mir gelohnt; thue ich es ungern, so ist mir doch einmal das Amt anvertraut. Was ist also mein Lohn? Dies, daß ich, da ich das Evangelium predige, dasselbe unentgeltlich predige und also von meinem Rechte am Evangelium keinen Gebrauch mache[1])". Hier unterscheidet der Apostel zwischen der Pflicht, welche er in Folge des Auftrags Christi habe, das Evangelium zu predigen, und welche für ihn ein Gebot sei, und zwischen einem gerathenen Guten, da er von der Befugniß, seinen Lebensunterhalt von den Gläubigen zu nehmen, keinen Gebrauch mache; komme er jener Pflicht nicht nach, dann spricht er das Wehe über sich aus; aber von dieser Befugniß keinen Gebrauch zu machen, nennt er seinen Ruhm. Offenbar wird auch hier also zwischen Gebot und Rath deutlich unterschieden und somit die sittliche Freiheit des Menschen betont.

Muß aber die Lehre vom gerathenen Sittlichguten als eine wahrhaft christliche Lehre bezeichnet werden, dann wird auch eben durch sie die Freiheit des Menschen in dem angegebenen sittlichen Sinne gelehrt.

§. 8.

Die Willensfreiheit des Menschen nach der Tradition.

Die Willensfreiheit des Menschen ist durch zahlreiche Aussprüche der Kirchenväter gelehrt worden, indem diese theils nur in vorübergehenden Aeußerungen und gelegentlich darauf

1) 1 Corinth. 9, 16—18.

zu sprechen kommen, theils besondere Abhandlungen über die Willensfreiheit geschrieben haben. Die wichtigsten einzelnen Aussprüche mögen hier folgen.

Der h. Ignatius schreibt im zehnten Briefe an die Christen in Smyrna: „Wenn wir begehren, glücklich zu leben, so ist Gott auch bereit, dieses zu geben". Außerdem können alle diejenigen Stellen seiner Briefe hier angeführt werden, in welchen er die freudige Bereitwilligkeit ausspricht, mit der er in den Tod geht [1]).

Clemens von Alexandrien hat die Freiheit des Menschen ebenfalls gelehrt, indem er eine Entwickelung des katholischen Begriffes des Glaubens als einer freien und durch die Gnade Gottes bewirkten Thätigkeit gibt. Er sagt: „Dagegen diejenigen, welche den h. Geist empfangen haben, erforschen die Tiefen der Gottheit, indem sie Auffinder der Geheimnisse in Beziehung auf die Prophezie werden [2])". Indessen sei um die Geheimnisse Gottes einzusehen, ein tadelloses und heiliges Leben erforderlich, denn es heiße [3]), daß der Gerechte aus dem Glauben lebe, und „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen [4])". Nach dem Worte des göttlichen Apostels [5]): „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und, daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist" sei der Glaube die Sache des freien Willens im Menschen. Die Anhänger des Basilides und des Valentin,

---

1) Vgl. die Patres Apostolici von Hefele. (Die beste Ausgabe der apostol. Väter ist die von Cotelerius, Antwerpen 1698.)

2) Strom. lib. II, pag. 361 sqq. Edit. Sylburg. Coloniae 1688: Ἀλλ' οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπήβολοι γενόμενοι.

3) Habac. 2, 4. vgl. Hebr. 10, 38. — 4) Isaias 6, 9, 10 und Cap. 7, V. 9. haben ihm wahrscheinlich vorgeschwebt. — 5) Hebr. 11, 6.

sagt Clemens von Alexandrien, hätten gelehrt, der Glaube bestehe hauptsächlich in der Erkenntniß. Auch geben Valentins Anhänger vor, nur dem einfältigen Katholiken stehe das Glauben zu, ihnen die Einsicht, welche ebensoweit vom Glauben verschieden sei, als der Geist vom Körper. Zudem lehre die Schule des Basilides, Glauben oder Nichtglauben liege in der Natur des Menschen begründet und stehe nicht in seinem freien Willen. Indessen wenn Gott die einen Menschen zum Glauben nöthige, die andern nicht, höre alle Zurechnungsfähigkeit und Verdienstlichkeit auf. Der Mensch stehe dann mit sich selbst im Widerspruche, indem er das Verlangen nach einer seligen Unsterblichkeit haben würde und doch nichts dazu thun könne. Schließlich dürfe auch gar nicht mehr von Buße die Rede sein, durch welche nur allein die Vergebung der Sünde erfolgen könne. Ueberhaupt würden dann alle göttlichen Heilsanstalten und die ganze göttliche Offenbarung fallen. „Dann ist weder die Taufe vernünftig, noch macht die Besiegelung selig, noch besteht die Lehre vom Vater und Sohne, sondern nur zu einem, von Gott unabhängigen Zustande der Natur können sie gelangen, weil dieser Unterschied die Grundlage des Heiles, den freiwilligen Glauben nicht mehr hat[1])". Er will damit sagen: ist Glauben oder Nichtglauben vom freien Willen unabhängig, so braucht man sich nicht mehr taufen zu lassen (*οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον*), weil dann ja durch die Taufe die rechtfertigende Gnade, die Vollendung des Glaubens nicht mehr allen Menschen überbracht wird, die die Taufe empfangen. Die rechtfertigende Gnade wird höchstens

1) *Ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς· οὐδὲ ὁ υἱὸς οὐδὲ ὁ πατὴρ· ἀλλ' ἄθεος οἶμαι ἡ τῶν φύσεων αὐτοῖς εὑρίσκεται διανομὴ τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίστιν, οὐκ ἔχουσα.*

denen überbracht, welche zum Glauben getrieben werden „durch die vorhergehende, natürliche Nothwendigkeit, welche von dem ausgeht, der Alles kann [1])“. Dasselbe gelte vom Siegel des durch die Taufe eingegossenen Glaubens. Auch dieses Siegel (*σφραγίς*) überbringe nun nicht mehr ohne Unterschied allen, denen es aufgedrückt werde, die göttliche Gnade. Ueberhaupt ist dann das ganze Erlösungswerk, was er durch die Nennung des Vaters und des Sohnes andeuten will, ohne alle Bedeutung.

Man sieht hieraus, daß Clemens von Alexandrien die Freiheit des Menschen in dem Sinne lehrt und nachdrücklichst hervorhebt, daß auf die freie Mitwirkung des Menschen selbst die ganze Wirkung des ewigen Heiles gegründet sei. Am schärfsten betont er die Freiheit des Menschen in Beziehung auf den Glauben, weil der Glaube die Grundlage der gesammten Heilswirkung ist [2]). Glauben oder Nichtglauben ist ihm zufolge nur Sache des freien Willens [3]).

Von den griechischen Kirchenvätern ist es allgemein bekannt, daß sie die Freiheit des Menschen mit Entschiedenheit gelehrt haben. Sie sind deßhalb in spätern Zeiten wohl gar des Pelagianismus oder Semipelagianismus beschuldigt worden. Aus den Werken des h. Basilius dürfte in dieser Hin-

---

1) *Προηγουμένην ἔχουσα — ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστεως ἰδιότης — τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην.*

2) Fides et humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est, placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire sagt das Tridentinm. Ebenso Sess. VI, Cap. 8 und noch Cap. 6 und Can. 3.

3) Trident. Sess. VI, Cap. 6: Libere credentes homines moventur in Deum. Eigenlich hat Clemens von Alexandrien nur diesen Gedanken ausgeführt.

sicht die Homilie besonders merkwürdig sein, in der er entwickelt, daß nicht Gott der Urheber des Bösen sei, sondern der freie Wille der vernünftigen Creatur; aus dem Mißbrauche des freien Willens sei auch das physische Uebel in der Welt entstanden. Ebenso spricht auch sein Freund, der h. Gregor von Nazianz, sehr oft den Gedanken aus, das ewige Heil komme denen zu, welche es freiwillig wollten; aber keineswegs würden wir durch irgend eine Nöthigung dazu getrieben.

Der h. Johannes Chrysostomus kommt bei jeder Gelegenheit auf die Freiheit des Menschen zu sprechen. So entwickelt er in seiner 41sten Homilie über Mathaeus die Gedanken, der Mensch sei deßhalb mit der Neigung zum Guten und zum Bösen erschaffen, damit er das Böse verachte, das Gute ergreife, und hierdurch eben das Verdienst der Wahl habe. So wie den Dämonen die Macht gegeben, uns zu versuchen, so sei es uns vergönnt, mit Hülfe Gottes diese Versuchung zurückzuweisen. In der Homilie über Adam und Eva sagt er, daß durch die Hülfe und Gnade Gottes der freie Wille nicht aufgehoben, sondern wahrhaft befreit werde, so daß er aus einem finsteren ein lichter werde, aus einem schwankenden ein bestimmter, aus einem kranken ein gesunder, aus einem unklugen ein besonnener. Diese Gedanken führt er in jener ganzen Homilie durch. Offenbar hebt der h. Johannes Chrysostomus durch diese Darstellung den Unterschied zwischen dem von Gott gegebenen freien Willen, welcher die Gnade annehmen und zurückweisen, zwischen Gutem und Bösem wählen könne, und dem durch die Gnade Gottes geheilten, d. h. vom Bösen und von der Neigung zum Bösen abgewendeten und zum Guten hingewendeten freien Willen hervor. Er betont mit anderen Worten den Unterschied zwischen der natürlichen Freiheit, die jeder

Mensch hat, und zwischen der übernatürlichen Freiheit, die nur der Gerechtfertigte hat.

Oft entwickelt er auch die Ueberzeugung, es liege an uns, daß wir könnten, weil es an uns liege, daß wir wollten; so werde durch das Wollen das Können bewirkt, wie durch das Nichtwollen das Nichtkönnen. In der vierten Homilie über den Lazarus sagt er sehr bezeichnend: „Niemand wird entschuldigt werden können, als habe er gewollt und habe nicht gekonnt, weil es ausgemacht ist, daß er deßhalb nicht gekonnt, weil er nicht gewollt hat. So wird der Nichtwollende durch das Beispiel dessen, welcher will, verdammt, und der Wollende wird wegen seines eigenen Willens belohnt, weil er erfüllt, was er gewollt hat". In der fünften Homilie über den Brief an die Galater sagt er: „Das Wollen oder Nichtwollen steht bei unserer eigenen Seele"; in der siebzehnten Homilie über die Genesis beschreibt er den herrlichen Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfalle und führt dann aus, daß die ersten Menschen selbst sich der himmlischen Herrlichkeit beraubt hätten. Bekannt ist auch sein berühmter Ausspruch: „Das Begehren liegt von Natur aus im Menschen; aber Böses zu begehren, ist der freien Wahl anheimgegeben".

Auch der h. Hieronymus hat die Freiheit des Menschen klar ausgesprochen. So schreibt er in der Ept. 8 ad Demetr: Velle et nolle nostrum est; Ept. 23 ad Ctesiphon: Ipsum liberum arbitrium semper Dei nititur auxilio illiusque ope per singula indiget; ebendort sagt er: Liberum arbitrium dat liberam voluntatem et non statim ex libero arbitrio homo facit, sed Domini auxilio, qui nullius ope indiget; Lib. II, Dialogi adv. Pelag: Liberum habetis arbitrium et semel vobis concessa a Domino potestate nullius alterius indigetis auxilio; in derselben Schrift Lib.

III: Ubi misericordia et gratia est, liberum ex parte cessat arbitrium, quod in eo tantum est, ut velimus atque cupiamus et placitis tribuamus assensum; Ept. 17: Nihil boni operis agere ullus potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret, ne libertas arbitrii redundaret ad injuriam conditoris. In dem Werke Quaestiones Hebraicae schreibt er: Qui liberi arbitrii es, moneo, ut non tibi peccatum, sed tu peccato domineris; Lib. IV, super Hieremiam cap. 18: Ita libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris; weiter V, 26: Ita in nostra positum est potestate, vel facere, quid vel non facere, ut quidquid boni operis volumus, appetimus, explemus, ad Dei gratiam referamus.

Der h. Hilarius schreibt in der Erklärung zum Psalm 118, V. 169: Appropinquet deprecatio folgendermaßen: Unicuique ad id, quod volet, via est proposita vivendi et appetendi atque agendi permissa libertas.

Besonders sind aber die Aussprüche des h. Augustinus über die Freiheit zu beachten, weil diesem Kirchenlehrer vielfach die entgegengesetzte Ansicht zugeschrieben ist: Voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior (Ept. 89, pag. 257, B. tom. II). Nihil boni operis potest perditus, nisi quantum fuerit a perditione liberatus. Nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. (Enchiridion cap. 30, im Anfange, pag. 114, D, tom. III. Der Gottlose kann kein gutes Werk thun, d. h. kein, vor Gott ewigen und bleibenden Werth habendes Werk; ein solches kann er nur setzen, nachdem er durch die Gnade der Rechtfertigung von der Gottlosigkeit befreit und mit Gott vereinigt ist; diese

Gnade der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott hat der Mensch durch den Mißbrauch des freien Willens verloren. Diese Gedanken entwickelt der h. Augustinus sehr häufig, namentlich in allen Stellen, in denen er auf den Urstand des Menschen zu sprechen kommt.) In potestate hominis est, mutare in melius voluntatem, sed illa potestas nulla est, nisi a Deo detur. (Retractat. I, cap. 22, pag. 22, D, tom. I. Er deutet an auf Philipp. 2, 13: Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen nach seinem gnädigen Wohlgefallen.) Initium salutis nostrae Deo miserante habemus. Ut acquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est. Ut adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris. Ut non labamur in adepto salutis munere, solicitudinis nostrae est et coëlestis pariter adjutorii. Ut labamur, nostrae potestatis est et ignaviae. (De ecclesiasticis dogmatibus cap. 21 am Ende, pag. 140, D, tom. III.) Lex non impletur, nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. (Ebendort in der Ausführung.) Sicut autem lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur: ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia justitia libere diligitur. (De spiritu et litera cap. 30, pag. 590, D, tom. III.) Laudandus est non attractus ad opus serviliter animus, sed fideliter et sponte devotus. (Lib. II, Exod., quaest. 170, am Ende, pag. 124, D, tom. IV.) Cum omnia bona dicuntur ex Deo, scilicet et magna et media et

minima, in mediis quidem bonis invenitur et liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus. Sed tamen tale est, quod sine illo recte vivere nequeamus. (Retractat. I, cap. 9 gegen Ende, pag. 9, B, tom. I.) Datum est animae liberum arbitrium, non ut quodlibet moliens ullam partem divini ordinis legisque perturbet. (De quantitate animae cap. 36, pag. 433, B, tom. I. Der h. Augustin will sagen, daß der freie Wille des Menschen nichts schöpferisch aus sich setzen, sondern nur auf gegebene Verhältnisse eingehen könne, in welchem Sinne Freiheit und Nothwendigkeit sich vereinigen.) Valet liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur, quod fit humiliter petendo et faciendo. (Ept. 89, pag. 257, A, tom. II.) Non voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. (Ibid. pag. 258). Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. (De libero arbitrio III, 3, pag. 467, tom. I. Mit diesen Worten neigt er offenbar zu einer solchen Erklärung der Freiheit hin, daß er sie als Selbstbestimmung auffaßt). Deus praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit, quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. (De gratia et lib. arbitrio cap. 17, 897, A, tom. VII. Bekanntlich hat der h. Augustin in diesem Werke das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit vortrefflich erörtert und hat der h. Bernhard in seinem berühmten gleichnamigen Werke De gratia et libero arbitrio nach ihm gearbeitet.) Liberum arbitrium ad Dei gratiam, hoc est, ad Dei dona pertinere non ambigitur. (De peccat. mer. et rem. II, cap. 6, pag. 468, C, tom. VII.) Est in nobis per Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo non solum

posse, quod volumus, verum etiam velle, quod possumus. (De correptione et gratia cap. 11, pag. 915, B, tom. VII.) Prima libertas voluntatis erat posse non peccare: novissima erit multo major, non posse peccare; prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major non posse mori; prima erat perseverantiae potestas bonum posse non deserere. (Ibid.) Ipsa sanitas et vera libertas, quae non periisset, si bona permansisset. (De perfectione justitiae. Respons. 5, pag. 967, A, tom. VII.) Carnalis non agit, quod vult: cum vult, non potest, quia quando poterat, noluit: per malum velle perdidit bonum posse. (De verbo Apostoli serm. 12, pag. 208, D, tom. 10.) Voluntas non est nisi tua, justitia non est nisi Dei. Esse potest justitia Dei sine voluntate tua: sed in te esse non potest, nisi per voluntatem tuam. (Ibid. serm. 15, pag. 229, A, tom. X. Die Gerechtigkeit Gottes, wie Gott dieselbe durch das Erlösungswerk Christi bewiesen und uns thatsächlich bezeugt hat, an sich allein nutzt uns nichts, wie das Tridentinum Sess. VI, Can. 10 erklärt. Dieses objektive Werk Christi muß auch subjektiv in uns werden, und so die Selbstobjektivirung des einzelnen Menschen stattfinden, dies geschieht aber eben durch den freien Willen des Menschen. Beide Faktoren wirken zusammen, das gottmenschliche Werk der Heilswirkung, wie Dieringer in seiner Dogmatik p. 495 sich treffend ausdrückt. Jene Gedanken hat der h. Augustin vortrefflich behandelt). Libera voluntas non debuit alteri dari, quam data est. (De libero arbitrio II, 2.) Voluntas quia est in potestate, libera est nobis; non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus. (Ibid. lib. III, cap. 3.) Est excellentior creatura, quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non

peccat, quia non habet liberam voluntatem (ibid. cap. 16). Voluntas non libera dicenda est, quamdiu vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita. (Ept. 144. Hier hat er auf den Unterschied zwischen der natürlichen Freiheit, welche jeder Mensch hat, und zwischen der übernatürlichen Freiheit, die nur der Gerechtfertigte besitzt, hingewiesen.) Voluntas, quae libera est in malis, quia delectatur in malis, ideo libera in bonis non est, quia libera non est. (Ad Bonifac. lib. I, cap. 3.) Deus dedit homini liberam voluntatem, sed nec bonam infructuosam, nec malam voluit esse impunitam. (Lib. III, contra Crescon. cap. 51.) Semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. (De gratia et lib. arbitr. cap. 15. Klarer hätte er den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit schwerlich hervorheben können.) Erit voluntas tua libera, si fuerit pia. (Tractat. 41 in Johan.) Libertas sine gratia non est libertas, sed contumacia. (Ept. 89.) Arbitrium hominum a diaboli potestate liberatum opus est gratiae, non naturae. (Ept. 107. Wiederum eine sehr bestimmte Betonung der natürlichen Freiheit im Gegensatz zur übernatürlichen.) Non arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus [1]. (De nat. et grat. cap. 32.)

Bekanntlich ist dem h. Augustinus von den verschiedensten theologischen Richtungen aus in älterer, neuerer und neuester Zeit der Vorwurf gemacht worden, daß er die Willensfreiheit des Menschen unter der Wirkung der Gnade in Abrede gestellt

---

1) Mit diesen Worten verwahrt er sich gegen den von den Pelagianern ihm gemachten Vorwurf, daß er die Freiheit des Menschen läugne. Hierauf kommt er oft zurück, z. B. in den bekannten Worten: non ego tollo liberum arbitrium, quod catholica docet ecclesia.

habe. Besonders haben die Jansenisten den Jesuiten gegenüber diesen Vorwurf wiederholt. Es ist auch bekannt, daß Jansenius sein großes opus posthumum unter dem Titel Augustinus bloß zu dem Zwecke verfaßte, um die wahre und eigentliche Lehre des h. Augustinus als solche festzustellen, daß die Gnade den freien Willen innerlich nöthige. Für diese Ansicht pflegt besonders seine Lehre[1]) von dem doppelten Hülfs-

1) So schreibt Jansenius de grat. Christi Salvat. lib. VIII, Cap. I, (Löwener Ausgabe 1640, tom. III, pag. 817) daß über die Vereinigung der Gnade und Freiheit in der kath. Kirche hauptsächlich zwei Systeme bestehen, das der praedeterminatio physica und das des Congruismus, aber die wahre Lehre des h. Augustinus stimme mit keinem dieser beiden Systeme überein. Nam a priori accipit (die wahre Lehre des h. Augustinus), quod voluntati consensum efficaciter inclinando atque adeo praedeterminando largitur: a posteriori, quod sit actus quidam vitalis utpote coelestis et Augustini phrasi ineffabilis suavitatis delectatio. Non tamen exspectat (adjutorium Christi) impulsum voluntatis, ut secum influat, sed ei tribuit: nec haeret quodammodo ex arbitratu voluntatis eligentis, ut velit aut nolit: sed arbitratum volendi; ad hoc ipsum determinando suavitatis efficacia voluntatem efficit. Ex quo fit, ut quod in gratia medicinali Salvatoris essentiale ac formale est, in Augustino illi animadverterint (die Anhänger der praedeterminatio physica, welche die Wirksamkeit der Gnade durch die Gnade selbst erklären): hi vero, quod quodammodo materiale (die Anhänger des Congruismus, welche die Wirksamkeit der Gnade von der freien Zustimmung ableiten). Cap. 2, pag. 818: Augustino vera Christi gratia est verissimus motus voluntatis, ineffabilis videlicet delectatio objecti, quod proponitur, quae totum animum cum ingenti jucunditate sursum rapit. — Christi adjutorium est actus verus et vitalis, quo anima haud secus afficitur, movetur in Deum, ac quando simili delectatione terrenis rebus inhaeret. Idcirco quippe datur animo perniciosis desideriis et voluptatibus inclinato, ut earum impetus illa coelesti ac victrice delectatione superetur. Nam ex illo effectu nomen victricis delectationis ei impositum est . . . . . De hac gratia sanante animum ac vehementissime delectante motibus suis delectationi carnis repugnantibus, et adjunctis ei intellectus illustrationibus Augustinus innumeris locis loquitur, ubi de vera Christi gratia contra Pelagianos asserenda et explicanda occupatur. Pag. 819. Delectatio victrix, quae Augustino est efficax adjutorium, relativa est. Tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat, alteram ardentiorem

mittel, dem adjutorium sine quo non und dem adjutorium quo angeführt zu werden.

Die Engel und die ersten Menschen hätten zur Erreichung des ewigen Lebens das adjutorium sine quo non empfangen, wodurch sie hätten beharren können, wofern sie gewollt hätten; der Mensch aber nach dem Sündenfalle empfing auch das adjutorium quo. Insbesondere setzt der h.

---

esse, in solis inefficacibus desideriis haerebit animus; nec efficaciter unquam volet, quod volendum est. Pag. 820. Adjutorio Christi nihil respondet in agentibus naturalibus. Christi adjutorium laesae voluntati propter solum vulnus necessarium est, quod ei inflixit peccantis voluntatis audacia. Nam inde gratia Christi medicina et adjutorium medicinale ab Augustino dicitur et Christus Dominus salvator et medicus. Dann will er zwischen der praedestinatio physica, dem vom Dominikanerorden vertretenen Systeme, und dem adjutorium Christi, wie er es auffaßt, unterscheiden und schließt: Itaque Christi adjutorium non propter indifferentiam voluntatis determinandam, non propter generalem causae secundae a prima dependentiam, non propter actuum humanorum supernaturalitatem sed propter solam liberi arbitrii impotentiam et fractas voluntatis vires, quae ex libidinum terrenarum dominatione prostratae sunt, hominibus lapsis Christi incarnatione et sanguine praeparatum est. Insbesondere aber dürfte dort das dritte Capitel pag. 822 zu beachten sein: Perspicue patet, istud adjutorium esse tale, ut voluntatem cum quacunque alia gratia in potentia constitutam ad actum protrahat, non si voluerit, quemadmodum gratia Adami et Angelorum, cum qua reipsa steterunt in veritate, proprium fuit, sed ei efficacissime praebendo, ut velit. Non enim exspectat, ut voluntas secum influat; quemadmodum in adjutorio Angelorum etiam sanctorum accidebat, (pag. 823), quorum voluntas ita fortis erat, ut, quemadmodum, et quando, et quantum vellet, uteretur aut non uteretur adjutorio: sed facit secum influere voluntatem, applicans eam ad volendum agendumque, quidquid per eam Deus volendum agendumque constituerit. Cum enim per terrenas cupiditates voluntas ad non volendum, imo ad repugnandum determinata sit, tollit ipsam depressionem atque determinationem in contrarium et reflectit eam in bonum, non solum si libero arbitrio hoc videtur et velle, sed ineffabili sua luce atque suavitate faciendo, ut ei sic videatur et velit. Sic enim Deus avellit cor lapideum et dat cor carneum: sic animum efficacissima potestate convertit: sic duritiam cordis aufert: sic operatur velle atque perficere:

Augustinus in dem Werke de correptione et gratia (Cap. 12, Nro. 34. 37. 38) diese Lehre auseinander, auf welche Jansenius sich beruft, doch hier ist nur ausgedrückt:

1) daß durch die Gnade Christi sehr viele Menschen im Guten wirklich beharret haben, was aber die ersten Menschen und viele Engel nicht gethan haben.

2) daß der Mensch erst durch die Gnade auf einen Standpunkt erhoben wird, auf welchem er zur Wirkung seines ewigen Heiles sich selbst entscheiden kann. Denn die Gnade muß die Wirkung des ewigen Heiles in uns anfangen, wie das Tridentinum in den oben angeführten Stellen entschieden

---

sic ex nolentibus et repugnantibus volentes et consentientes facit. Non enim hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando: et quia praevenit ipsam voluntatis praedeterminationem, etiam praedeterminando, non solum moraliter, sed vera, reali et physica praedeterminatione. (Pag. 824.) Moralis enim praedeterminatio illa dicitur, quae tantum se habet ex parte objecti, quemadmodum facit ille, qui consulit, suadet, praecipit, rogat, blanditur, sive extrinsecus, sive intrinsecus. Sed haec se habet in ipsa potentia voluntatis, quam proprie suae suavitatis magnitudine ad volendum applicat et applicando determinat, utpote causans in ipso hoc ipsum, ut se determinet, ideoque praedeterminat. Dann erwähnt er wiederholt den Ausspruch des h. Augustinus: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, ohne zu beachten, daß der h. Augustin hierbei an eine aus vernünftiger Ueberlegung und Ueberzeugung hervorgehende Freude gedacht hat. Pag. 825: Infundit delectationem objecti, qua amplius nos demulcente hoc ipsum necesse sit, ut velimus et operemur. Endlich schließt er: Ex quibus Augustini principiis perspicue apparet, impossibile esse, ut adjutorium coelestis delectationis non determinet, imo praedeterminet voluntatem, quia facit, ut velis —, et sine illa velle non possis, facit etiam, ut ardentius velis, et sine illa ardentius velle non possis, facit denique, ut necesse sit animum istud sequi et secundum istud operari, quod amplius delectaverit. Nach Jansenius hätte also der h. Augustin die Wirksamkeit der Gnade daraus abgeleitet, daß die Gnade dem freien Willen des Menschen eine innere Nöthigung anthue, indem sie ihn mit Gewalt von der Sünde abwendet und auf Gott richtet; hätte darin Jansenius Recht, dann würde dem h. Augustin zufolge alle Freiheit des Menschen gänzlich aufhören.

betont. Wenn Gott den gefallenen Menschen seinem Elende überließe und ihn nicht zuerst durch seine Gnade erleuchtete und kräftigte, ganz in dem Verlaufe, der Entwickelung und Stufenfolge, welche das Tridentinum (Sess. VI, Cap. 6) angibt, so würde dieser nicht einmal auf den Gedanken kommen, sein Heil zu wirken. Und das findet auf das gesammte menschliche Geschlecht seine Anwendung.

3) daß die heiligmachende Gnade für den Menschen im Stande der gefallenen Natur die doppelte Bestimmung hat, dieselbe zu heilen, und mit Gott zu vereinigen, woher die Bezeichnungsweise Gratia Creatoris, Gratia Redemptoris.

4) daß die Gnade, welche uns um der Verdienste Christi willen gegeben wird, uns in einem größeren Maße zukommt, als die Gnade, welche den Engeln und den ersten Menschen gegeben war, ein Gedanke, den der h. Paulus Röm. 5, 15—19 klar ausspricht, und nach ihm viele Kirchenväter.

Ferner beruft sich Jansenius auf die vielbesprochene Stelle des h. Augustinus[1] (aus desselben Werke de correptione et gratia): Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

Diese Worte, welche auf den ersten Anblick in der That höchst merkwürdig und auffallend erscheinen, indem sie die gegentheilige Ansicht über die Wirksamkeit der Gnade auszu-

---

1) Cap. 12, Nro. 38, tom. X, p. 940 sqq. Pariser Ausg. 1841.

drücken und somit dem Menschen alle wahre Freiheit des Willens zu benehmen den Anschein haben, erklärt Jansenius in seinem Augustinus (p. 826) in folgendem Sinne: „Hoc est ita, ut voluntas ab opere bono nulla tentatione declinari, nulla perversitate superari possit: ita videlicet, ut actualis declinatio voluntatis et superatio una cum Dei gratia jungeretur.

Diese Erklärung jener Worte gibt Jansenius dort als die der Thomisten an. Allerdings streitet sie nicht gegen das katholische Dogma, welches die Vereinigung der Gnade und Freiheit zur Wirksamkeit des ewigen Heiles lehrt. Denn die Wahrheit und Wirklichkeit der Willensfreiheit von jeder inneren Nöthigung hat Jansenius durch jene Erklärung nicht in Abrede gestellt. Jedoch ist diese Auffassung jener Worte nach ihrem Zusammenhange, in welchem dieselben vorkommen, nicht richtig. Der heil. Augustin spricht dort von der Gnade der endlichen Beharrlichkeit, donum perseverantiae finalis. Die endliche Beharrlichkeit aber und die Prädestination zum ewigen Leben bedingen sich gegenseitig; denn nur denjenigen Menschen will Gott das ewige Leben ertheilen, welche er als in dem Augenblicke des Abschlusses ihrer Prüfungszeit durch die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm vereinigt, und durch einen ewig entschiedenen Willen mit ihm, als ihrem letzten Endzweck verbunden, in ewig gegenwärtigem Schauen als die Seinigen erkennt und welche er darum auch in ewig gegenwärtigem Wollen als die Seinigen will. Wiewohl auch Erkennen und Wollen in Gott ewig gleichseiende und ewig in einander gehende Thätigkeiten sind, so muß doch die Priorität des Gedankens beim Erkennen vor dem Wollen angenommen werden, weil wir uns den Willen erst nach der Erkenntniß für oder gegen dieselbe

sich bewegend, denken können. Dies ist der eigentliche Sinn jener berühmten Worte des Apostels (Röm. 8, 29): „Denn welche er vorhergewußt hat, die hat er auch vorherbestimmt, daß sie dem Bilde seines eingebornen Sohnes gleichförmig werden sollen, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern." Diese Worte muß man in Uebereinstimmung mit der Kirche so erklären: Deus, qui omnium misereris, quos fide et opere tuos futuros esse praenoscis und mit den andern bekannten Worten der Kirche: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. So erklärt auch der h. Augustinus selbst diese Worte in dem, am Abende seines Lebens von ihm geschriebenen, bekannten Werke[1]): Non elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut, quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bono operando etiam aeternam vitam consequeretur.

Kann man klarer und bestimmter den Satz ausdrücken, daß davon allein, wie der letzte Augenblick des Lebens in dem ewig gegenwärtigen Erkennen Gottes steht, — mag an einen sterbenden Unmündigen oder an einen beim Tode des Vernunftgebrauches Mächtigen gedacht werden[2]) — unsere ewige Gnadenwahl oder auch unsere ewige Verwerfung abhängt?

1) De praedestinatione Sanctorum cap. 3, nro. 7, citirte Ausg. tom. X, pag. 964 sqq.

2) Wenn ein Unmündiger in der Gnade Gottes stirbt, so gebrauchen die Theologen gewöhnlich den Ausdruck perseverantia imperfecta, wenn ein des Vernunftgebrauchs Mächtiger in der Gnade stirbt, den Ausdruck perseverantia finalis.

In demselben Sinne erklärt der berühmte Pater Ludwig Molina die Stelle Joh. 6, 37—39 mit diesen Worten: Qui credit in eum, scilicet permanenter fide viva usque ad vitae terminum: hic enim est, qui non secundum praesentem justitiam solum, sed simpliciter datur Christo a patre suo. Ferner sagt der h. Augustin weiter, daß beides, der Glaube und die Werke, wegen der freien Wahl des Willens unser sei und doch beides von Gott gegeben. Ebenso erklärt der h. Thomas in seiner Abhandlung über die Prädestination jene Worte [1]) in acht Artikeln. Diejenigen also, welche zum ewigen Leben von Gott vorherbestimmt sind, haben mit unfehlbarer Gewißheit die Gnade der endlichen Beharrlichkeit [2]). Bei ihnen wird daher die Gnade Gottes siegen und durchdringen, selbst wenn sie während des Verlaufes ihres Lebens noch in mehrere Todsünden fielen [3]). Jene so viel besprochenen Worte des h. Augustin: Ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, sind daher von der absoluten Gewißheit, des Erkennens und Wollens in Gott in Beziehung auf die Prädestinirten zu verstehen. Daß die Gnade Gottes den freien Willen nöthige und innerlich zwinge und so alle Freiheit aufhebe, ist nicht

---

1) Vgl. P. I, Sum. Theol. quaest. 23.

2) Diese innige Verbindung zwischen der Gnade der endlichen Beharrlichkeit und zwischen der Erlangung der visio beatifica, welche Erlangung die letzte Wirkung der Prädestination in dem Prädestinirten ist, kann nicht oft und tief genug in Erwägung gezogen werden. Das Tridentinum selbst deutet diese Verbindung Sess. VI, Can. 32 klar mit den Worten an: dummodo in gratia decesserit: nur dann werde der Gerechtfertigte das ewige Leben und die Vermehrung der ewigen Glorie erlangen. Dagegen hat der h. Thomas diese Verbindung weder in seiner Dogmatik noch in seiner Moral hervorgehoben und so zeigt sich hier, wie überall der große Fortschritt in der Entwicklung der theologischen Wahrheit durch das Tridentinum.

3) Diese Gedanken erörtert der h. Augustin vortrefflich in Nro. 38—40.

der Inhalt und Gedanke derselben. Sie vermögen nur denjenigen zu befremden, welcher nicht scharf unterscheiden will, daß Gott im ewig gegenwärtigen Anschauen darum etwas erkennt, weil es durch den freien Willen der Menschen geschieht, daß es aber nicht darum von dem freien Willen der Menschen gesetzt wird, weil die ewig gegenwärtige Allwissenheit Gottes es als wirklich erkennt. Und doch dürfte diese Unterscheidung so leicht aufzufassen sein! Daß dies der Sinn jener Worte ist, beweist nicht nur die gesammte übrige Lehre des h. Augustin über die Wirksamkeit der Gnade, über die Prädestination und Reprobation und über die endliche Beharrlichkeit, sondern auch der ganze Zusammenhang, in welchem dieselben dort vorkommen. Zudem schreibt er ebendort (Nro. 39): Haec de his loquor, (d. h. Alles, was er unmittelbar vorher Nro. 38 über die endliche Beharrlichkeit gesagt hat) qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis, non de his, qui cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum. (Ps. 39, 6.) Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi, quia non secundum propositum vocati[1]). Folglich hat der h. Augustin in dieser Stelle eigentlich nur die unfehlbare Gewißheit des göttlichen Erkennens und Wollens hervorgehoben. Aber es ist ihm nicht im entferntesten in den Sinn gekommen, die Willensfreiheit unter

---

1) In der bekannten Dogmatik des berühmten römischen Theologen P. Perrone findet man andere Versuche, die Lehre des h. Augustin von der Freiheit des Menschen nachzuweisen, sowohl bei seiner Lehre von der Prädestination und Reprobation, die Perrone vortrefflich behandelt, als auch bei seiner Lehre von der Gnade. Man wird diese Dogmatik, sowie das Werk desselben Verfassers „De Matrimonio" (in 3 Bänden, Rom 1854) nie genug zu schätzen wissen.

der Wirksamkeit der Gnade zu läugnen; — ebensowenig als wir dadurch überhaupt, daß wir lehren, Gott wisse alle unsere Handlungen voraus, unsere Freiheit läugnen; wenngleich allerdings das Zusammenbestehen der göttlichen Allwissenheit, die in ewiger Gegenwart alle wirklichen und möglichen freien Thaten der vernünftigen Kreatur vor sich sieht, mit deren Freiheit ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens ist. Namentlich tritt dieses in der Frage hervor, warum Gott Engel und Menschen habe erschaffen können, deren ewigen Untergang er erkennt [1]).

Nach allem Gesagten müssen wir diesen Schluß ziehen. Wollen wir unparteisch und frei von allen vorgefaßten Meinungen urtheilen, so hat der h. Augustin die Freiheit des Menschen im wahren und eigentlichen Sinne gelehrt, nämlich, daß der Wille des Menschen von jeder inneren Nöthigung durch die Gnade frei ist, und daß er folglich selbst für oder gegen die göttliche Erleuchtung und Einsprechung sich bestimmt. Mit dem h. Augustin könnten wir die Zeugnisse der Väter für die Freiheit des Menschen beschließen.

Der Vollständigkeit halber mögen noch diese folgen:

Der h. Gregor der Große schreibt [2]): Reprobi coelestis patriae praemia nequaquam percipiunt, quia ea nunc,

---

1) Die Antwort eines gelehrten Theologen aus der T. Schule auf diese Frage: ut haberet vasa irae hat den Anschein eines absoluten Prädestinatianismus. Man wird sagen müssen, daß die absolute Unabhängigkeit Gottes von allen Geschöpfen jede Rücksicht auf das ewige Schicksal seiner Geschöpfe bei Seite setzt, zumal Gott jedem Engel und Menschen die hinlängliche Gnade gibt, sein Heil zu wirken, und der Satz: Malum praevisum et non impeditum peccatum est, auf Gott keine Anwendung finden kann, da Gott aus jedem Bösen Gutes hervorbringen kann, auch gegen den Willen des Sünders.

2) Moralium XXXIII, cap. 20.

dum promoveri poterant, ex libero arbitrio contempserunt. (Ibidem): Liberum arbitrium in bono firmatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur. Und ebendort am Ende Nro. 26: Scimus, quod Dei munere praevenimur, et quod obsequente libero arbitrio bona eligimus, quae agamus. Insbesondere handelt auch dieser Kirchenlehrer in allen denjenigen Stellen über die Freiheit des Menschen, in welchen er auf dessen Urstand zu sprechen kommt. So schreibt er [1]): Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut, si se ad Conditoris sui obedientiam vinculis caritatis adstringeret, ad coelestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic namque immortalis est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset: et sic mortalis est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset: atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, in qua vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur post redemptionis tempus, carnis morte interposita, electi transeunt: illuc procul dubio parentes primi, si in conditionis suae statu perstitissent, etiam sine morte corporum transferri potuissent. Dormiens igitur sileret et somno suo homo requiesceret, dum ad aeternae patriae requiem ductus quasi secessum quendam a clamore hoc humanae infirmitatis inveniret. Post peccatum namque quasi clamans vigilat, qui contentionem carnis propriae repugnans portat. Hoc quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit. Cui quia sua sponte succubuit, mox de se, quod contra se perstreperet, in-

1) Moral. IV, 28, num. 54.

venit, mox in certamine tumultus reperit: et quamvis in pace silentii ab auctore fuerat conditus, hosti tamen sponte substratus clamores de pugna toleravit. Ipsa enim carnis suggestio quasi quidam clamor est contra quietem mentis, quam ante transgressionem homo non sensit, qui nimirum, quod de infirmitate posset tolerare, non habuit. Postquam vero se sponte hosti subdidit, adstrictus culpae suae vinculis in quibusdam ei etiam nolens servit et clamores in mente patitur, cum caro spiritui reluctatur. Hier betont der h. Gregor mit großem Nachdrucke die Freiheit des ersten Menschen vor dem Sündenfalle. Nehmen wir nun die in der katholischen Kirche immer festgehaltene Lehre hinzu, daß die natürlichen Kräfte des Menschen durch die Sünde nicht zerstört werden können [1]), so ersehen wir offenbar seine Lehre von der Freiheit des Menschen.

Den Schluß dieser Zeugnisse möge der h. Anselm bilden, weil er als der Begründer der Scholastik im Abendlande angesehen wird [2]): Liber est, qui cogi non potest ad ea, quae nolit, nec prohiberi ab eo, quod velit. (De Simili-

---

1) Vgl. h. Thomas Sum. Theol. P. I, quaest. 98, art. 2: Ea, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per subsequens peccatum. So kurz und einfach spricht der h. Thomas diesen Grundsatz aus, den Luther noch in seiner letzten Schrift, Commentarius in Librum primum Mose. Wittenberg 1544 tadelt.

2) Die beste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke erschien von dem Benediktiner Gabriel Gerberon, Paris 1721. Hier sind die echten Schriften des h. Anselm von den unechten sorgfältig geschieden. Besonders kommt hier seine Schrift in Betracht De Concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio (pag. 123—134) und Dialogus de Libero Arbitrio (pag. 117—123). In wiefern er die Freiheit des Menschen vom philosophischen Standpunkte aus behandelt hat, darüber siehe Stöckl „Gesch. d. Philos. d. Mittelalt." Bd. 1, pag. 146—205. Wir haben nur wenige von Stöckl nicht angezogene Stellen berücksichtigen wollen.

tudinibus cap. 53.) Nec libertas, nec pars libertatis est peccandi potestas. (De libero arbitrio cap. 1.) Daß die Möglichkeit, sündigen zu können, durchaus nicht zum Wesen der Freiheit gehört, betont er dort mit großem Nachdrucke; — gewiß eben so wenig, als die Häresie zur Entwicklung der kirchlichen Lehre, als der positve und absolute Zweifel zur Erkenntniß der Wahrheit. Darnach zu urtheilen scheint dem h. Anselm diese Erklärung der Freiheit vorgeschwebt zu haben, daß er sie vorzugsweise als Selbstbestimmung, entweder der bloßen Anlage oder der thatsächlichen Ausübung nach, auffaßte: Liberum arbitrium usque adeo in peccatoribus non periit, ut per ipsum peccent maxime, qui cum delectatione peccati peccant et amore peccati. (Zu der Stelle Röm. 6, 20): Cum essetis servi peccati, liberi fuistis justitiae. Ihm zufolge ist also durch die Erbsünde und durch die Thatsünde die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufgehoben. Nondum tota, nondum pura est nondumque plena libertas, quia nondum aeternitas. (Ueber die Worte des Apostels Röm. 7, 24): Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? — Erst im ewigen Leben werde die Freiheit vollkommen sein; — ein Gedanke, welcher sehr oft bei ihm wiederkehrt. Liberum arbitrium dedit nobis Dominus, ut arbitrio propiae voluntatis recedamus ab iniquitate, vel permaneamus in iniquitate.

In der Schrift über den freien Willen setzt der h. Anselm hauptsächlich folgende Gedanken auseinander: Eine andere ist die Freiheit des Willens an sich, welche Gott allein eigenthümlich ist; eine andere aber die von Gott erschaffene und gegebene Freiheit, die den Engeln und Menschen zukommt. Die erschaffene Freiheit hält theils das richtige Verhältniß zu Gott fest, theils hat sie es aufgegeben. Die dies festhält,

hält es theils in trennbarer Weise fest, wie alle Engel vor dem Falle der bösen und alle Menschen vor dem Tode, theils auf untrennbare Weise, wie die heiligen Engel nach dem Falle der übrigen und die auserwählten Menschen nach dem Tode. Die erschaffene Freiheit, die das richtige Verhältniß aufgegeben hat, hat dasselbe theils so aufgegeben, daß es wiedererlangt werden kann, wie die Menschen in diesem Leben, theils so, daß es nicht wiedererlangt werden kann, wie alle verdammten Engel und Menschen. Man sieht, daß diejenigen Philosophen und Theologen, welche die Lehre des h. Anselm über die Freiheit des Menschen als etwas gekünstelt bezeichnen, nicht ganz Unrecht haben dürften. Gott und die seligen Engel, spricht er klar aus im Anfange seiner Schrift[1]), können zwar nicht sündigen, haben aber doch die Freiheit des Willens. Der freie Wille der Menschen ist daher von dem freien Willen Gottes und der seligen Engel verschieden. Jedoch ist die Definition des freien Willens in beiden ebendieselbe[2]).

---

1) De Libero Arbitrio. Cap. 1 (pag. 117, 1, B, der angeführten Ausgabe): Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et bonorum angelorum, diffinitio tamen huius libertatis in utrisque, secundum hoc nomen, eadem debet esse: Licet enim animal differat ab animali, sive substantialiter, sive accidentaliter, diffinitio tamen, secundum nomen animalis, omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem opportet dare diffinitionem libertatis arbitrii, quae nec plus, nec minus illâ contineat. Quoniam igitur liberum arbitrium Divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad libertatem arbitrii posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi. Dann erörtert er mit großer Sorgfalt, daß die Freiheit um so größer sei, je mehr der freie Wille in dem richtigen Verhältnisse Gott gegenüber sich befestigt habe, größer daher im Gerechtfertigten als im Todsünder, größer im Himmel als sie je auf Erden sein könne; — welche sämmtlichen Gedanken des h. Anselm der hochwürdigste Bischof Conrad von Paderborn in seiner Moral bei der Lehre von der Freiheit vortrefflich behandelt hat. — 2) Allerdings nur einseitig aufgefaßt.

Der freie Wille Gottes und der Engel kann nicht sündigen. Die Sünde ist vom freien Willen, nicht aber von irgend einer Nöthigung ausgegangen. Um die richtige Verfassung des Willens ihrer selbst wegen zu bewahren, haben wir die Freiheit von Gott empfangen, nicht als wenn wir sie aus uns haben, oder nach ihrem Verluste durch uns wiedererlangen könnten. Wir können die richtige Verfassung des Willens bewahren so lange die Vernunft und der freie Wille in uns sind; gleichwie wir leben, so lange wir die Lebenskraft besitzen und von unserer Sehkraft oder Gehör Gebrauch machen können, wenngleich sich thatsächlich kein Gegenstand für ihre Thätigkeit bietet. Die vernünftige Kreatur hat immer den freien Willen und Alles was durch denselben geschieht, erfolgt ohne jegliche Nöthigung. Der freie Wille wird auch durch nichts anderes gezwungen oder gehindert, als durch sich selbst. Alles was vom Willen ausgeht, geht folglich auch von der Freiheit aus. — Hiermit beschließen wir die einzelnen Zeugnisse der Väter für die Freiheit des Menschen. So wie wir nun aber oben die Schriftstellen, welche das gerathene Gute bezeugen, als Beweise für die Freiheit anführten, so müssen wir auch die Momente für den traditionellen Glauben an das gerathene Gute als Angaben für den traditionellen Glauben an die Freiheit des Menschen hervorheben. Es sind hauptsächlich diese drei Momente:

Die Gelübde, die Verehrung der Heiligen und der Ordensstand.

Abgesehen von diesen drei Momenten gestehen selbst Protestanten ein, daß die Lehre vom gerathenen Guten sich in der ganzen Tradition vorfinde, z. B. Stäudlin in seiner Geschichte der christlichen Moral bekennt, daß sich diese Lehre

fast bei allen Kirchenvätern erhalten hat. Er erklärt sie jedoch für einen Irrthum, welcher sich schon früh in die Kirche eingeschlichen haben soll. Daß eine solche Behauptung grundlos ist, bedarf wohl keiner Erwähnung, denn der heilige Gebrauch der Gelübde ist von dem alten Bunde in den neuen übergegangen. Aber als der eigentliche Gegenstand der Gelübde sind in der Kirche immer solche sittlichgute Handlungen angesehen worden, zu welchen wir nicht schon durch ein Gebot verpflichtet sind. Deßhalb wird auch das Gelübde gewöhnlich erklärt als promissio Deo facta deliberata de bono meliori. Zwar kann der Mensch auch solche gute Werke, zu deren Erfüllung er schon ohnehin gehalten ist, zum Gegenstand eines Gelübdes machen, um durch verschiedene Pflichttitel zur Leistung dieses Werkes sich um so mehr anzutreiben. Indessen haben wir dann kein Gelübde im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, sondern nur eine geschärfte Verpflichtung. Der h. Thomas hat in seiner speciellen Moral mit besonderer Sorgfalt nachzuweisen gesucht, daß das Gelübde nur de bono meliori, d. h. über ein solches Gutes gemacht werden könne, welches durchaus in dem freien Willen des Menschen liegen und zu welchem dieser daher nicht auch schon anderweitig verpflichtet sei [1]). Dabei beruft er sich auf die Stelle Deuteron. 23, 12: „Willst du nicht geloben, so wirst du ohne Sünde sein". Die Gelübde sind daher subjektive Gesetze, welche der Gelobende selbst sich auferlegt. Sollte auch das gebotene Gute der eigentliche Gegenstand des Gelübdes sein können, und sollten mithin diese nur die Bedeutung verschärfter Verflichtungen haben, so würde der traditio-

1) Sum. Th. 2. 2., quaest. 88, art. 2. Vgl. damit 1. 2., quaest. 108, art. 4.

nellen Ansicht über das Gelübde geradezu widersprochen. Denn als der eigentliche Gegenstand des Gelübdes sind nur immer solche sittlichgute Handlungen betrachtet worden, zu denen nicht alle Mitglieder der Kirche, sondern nur diejenigen sich verpflichten, welche diese Bürde freiwillig übernehmen wollen. Als solche hauptsächliche Gegenstände des Gelübdes hat das traditionelle Bewußtsein in der Kirche immer die drei sogenannten evangelischen Räthe, den Gehorsam, die freiwillige Armuth und die ehelose Keuschheit betrachtet. Daher bietet diese Auffassung der Gelübde ein sehr wichtiges, neues Moment für die Freiheit des Menschen. Dasselbe liegt in der Verehrung der Heiligen enthalten. Denn von jeher sind die Heiligen als solche angesehen worden, welche es in der christlichen Vollkommenheit weiter gebracht haben, als zu ihrer eigenen Seligkeit erforderlich war, und die auch auf die geistige Förderung ihrer Mitmenschen einen bestimmenden Einfluß üben, und folglich ein solches Maß der Gnade erlangt haben, daß es nicht bloß für ihre eigene Seligkeit, sondern auch für die Seligkeit anderer Menschen nützlich ist. Diese überfließenden Verdienste machen den geistigen Schatz der Kirche aus, durch welchen dem geistigen Mangel leidender Mitglieder der Kirche geholfen werden kann [1]).

---

1) Clemens VI, spricht sich in der Bulle für das Jubiläum des Jahres 1350 (Corp. Jur. Can., Extr. com. V, tit. 9, Cap. 2, Edit. Richter. tom. II, pag. 1218) folgendermaßen aus, nachdem er zuerst von dem Erlösungswerk Christi geredet hat: Quantum ergo exiende, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum, coeli clavigerum ejusque successores, et propriis et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro

Durch nichts aber wird unsere Freiheit besser ausgesprochen, als durch die Lehre von unserm verdienstlichen Wirken, was auch in Stellvertretung für andere Menschen, nämlich die zeitlichen Sündenstrafen tilgend, eintreten kann. Diese Ansicht von dem Schatze der Verdienste Christi und aller Heiligen gründet sich auf die Wahrheit, welche der Weltapostel fortwährend verkündet, daß alle Glieder der Kirche einen Leib bilden, dessen Haupt Christus ist, d. h. eine große Genossenschaft, in der jedes Mitglied eine bestimmte Sellung einnimmt, welche aber ganz vom Geiste Christi durchdrungen ist.

Der h. Paulus setzt diesen Schatz der Verdienste der Heiligen voraus, wenn er Coloss. 1, 24 schreibt: „Der ich mich nun freue in den Leiden für euch und das an meinem Fleische ersetze, was den Leiden Christi für seinen Leib, welcher die Kirche ist, mangelt". Er selbst hat dem reuigen Büßer einen Ablaß ertheilt, (2 Korinth. 2, 6—13) wie

---

partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter, prout cum Deo expedire cognoscerent, vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei Genitricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi, ut praedictum est, merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum. Diese Stelle hielt der Kardinal Cajetan (Thomas de Vio) Luther vor, als er ihn im Sommer 1518 auf Befehl Leo's X, in Augsburg zum Widerrufe aufforderte. Denn Luther hatte in der 58sten der 95 Thesen vom 31. October 1517 gesagt. „Die Verdienste Christi und der Heiligen sind nicht der Schatz des Ablasses". So erzählt Luther selbst in einem Briefe aus Augsburg. Vgl. De Wette Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, S. 146. Auch berichtet er in demselben Briefe, er habe dem Cardinal geantwortet, jene Bestimmung des kanonischen Rechts sei ihm wohl bekannt gewesen, ehe er seine 95 Thesen angeschlagen habe. Diese Bestimmung hätte ihn lange von diesem Schritte zurückgehalten, aber sie habe ihm dunkel geschienen.

Christus dem reuigen Missethäter am Kreuze. In demselben Sinne verstanden alle Scholastiker die Worte des Apostels, (Galat. 6, 2): „Traget der Eine des Andern Lasten und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“. Also haben die Heiligen nach der allgemeinen Ansicht der Kirche einen Stand der Vollkommenheit erreicht, welcher über den pflichtmäßigen hinausgeht. Diese habituelle Vollkommenheit hätten sie aber nicht erreichen können, wofern sie nicht auch in einzelnen Akten über die Pflicht hinausgegangen wären. Denn eine Fertigkeit, Gewohnheit und Meisterschaft in irgend einer Kunst oder Wissenschaft kann überhaupt nur durch zahlreiche und oft wiederholte Einzelhandlungen in derselben erreicht werden. Wenn dieses schon allgemein gilt, so findet es doch besonders noch auf die zuständliche Fertigkeit in dem gottgeweihten Leben seine Anwendung.

Ebenso spricht sich der traditionelle Glaube, daß es ein über die Pflicht hinausgehendes Sittlichgutes gibt, in der allgemein herrschenden Ansicht der Kirche über den Ordensstand aus. Derselbe ist in der Kirche immer als der Weg zur höhern Vollkommenheit und als der objektive Stand derselben betrachtet worden. Gleich von ihrem Anfang an hat die Kirche das asketische Leben oder den Ordensstand in besonderer Weise gepflegt und geübt. Denn sie hat denselben immer als die vollkommenste Nachahmung und Nachfolge des Lebens Christi angesehen, seines Gehorsams durch Gehorsam, seiner Armuth, Leiden und Bedrängniß durch freiwillige Armuth, seines Gebotes und seiner Jungfräulichkeit durch die ehelose Keuschheit. Der h. Justinus erzählt auch in seiner ersten Apologie (Cap. 15): „Es sind viele männlichen und weiblichen Geschlechtes unter uns, die schon über sechzig bis sieben-

zig Jahre alt sind und ihre Keuschheit bewahren. Solche will ich euch unter allen Klassen zeigen [1])".

Die drei evangelischen Räthe des Gehorsams, der Armuth und der ehelosen Keuschheit sind die gänzliche Verzichtleistung auf eigenen Willen, Eigenthum und eigene Lust. Sie sind daher der direkte Gegensatz der dreifachen bösen Lust, der Hoffarth, der Augen- und der Fleischeslust. Sie sind die vollkommenste Bethätigung der drei göttlichen Tugenden, — des Glaubens, durch welchen wir Gott unsere ganze Erkenntniß vollkommen unterwerfen und ihm so den höchsten Gehorsam leisten; — der Hoffnung, durch welche wir unser ganzes Verlangen nach Glückseligkeit und unser ganzes Vertrauen, dieselbe zu erreichen, von allen erschaffenen Dingen abwenden und beide auf Gott allein richten, weil wir überzeugt sind, daß allein diejenige Glückseligkeit, welche Gott spendet, nur eine wahre, eine geistige, eine ewig bleibende sein kann; — der Liebe endlich, weil wir durch Verzichtleistung auf alle irdische Lust die ganze Kraft unsers Willens auf Gott richten können. Und weil Christus als der Sieger über die dreifache böse Lust gekommen ist, deßhalb hat er auch in seinem Leben am vollkommensten die drei evangelischen Räthe aus-

---

1) Vgl. d. h. Justinus, Tatian und Athenagoras (in der schönen Benediktinerausgabe, Paris 1742, pag. 52, zweite Columne, B): *καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ, ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι καταμένουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι.* Man muß die ganze Stelle lesen, weil der h. Justinus dort sehr schön über den religiös sittlichen Zustand der ersten Christen spricht. Die Kluft zwischen ihnen und den Heiden war so groß, daß die Laster, welche bei den Heiden so tief eindrangen, unter den Christen nicht einmal genannt wurden. Gewiß ein wunderbar schönes Zeugniß für die Freiheit des Menschen auch nach dem Sündenfalle, wofern er nur dem Zuge der göttlichen Gnade folgen will.

geübt und sein Leben selbst ist der Mittelpunkt alles gebotenen und gerathenen Guten. Ist aber der traditionelle Glauben über den Ordensstand der angegebene, dann wird durch ihn die Freiheit des Menschen aufs schärfste hervorgehoben und bezeugt. Zugleich ersehen wir die außerordentliche Wichtigkeit des Ordensstandes im Bereiche der Kirche. Er bildet ihre größte und glänzendste Stütze, indem wir in dem Ordensstande die höchste Vollkommenheit der christlichen Nachahmung und einen unermüdlichen Arbeiter im Weinberge des Herrn vorfinden.

Zweiter Theil.

Definition der Freiheit des Menschen.

Nothwendige Vorbemerkung.

Die Wahrheit, daß der Mensch für die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes einen freien Willen hat, ist im Bisherigen vorgelegt. Jetzt handelt es sich um die wichtigste Frage, nämlich welche theologische Definition von der Freiheit des Menschen zu geben ist. Bei der Beantwortung derselben muß zunächst wohl festgehalten werden, daß die Kirche eine Definition von der Freiheit niemals gegeben und selbe als eine offenstehende Schulfrage nebst so vielen anderen frei gelassen hat. Damit aber bei Lösung aller schwierigen Schulfragen die katholische Glaubenslehre frei und unverfälscht erhalten werde, so mußte von jeher die heil. römisch-katholische Kirche vorzugsweise darauf achten, daß Niemand weder eine Lehre noch Definition aufstelle, welche nicht in allen Punkten mit der Lehre und Auktorität der h. Kirche übereinstimme. Es folgt daraus:

Erstens, daß keine Definition der Freiheit aufgestellt werden darf, welche von den Lehren der Kirche abweicht, oder gar derselben widerspricht.

Zweitens, daß von der Freiheit jede Definition, welche mit der Kirche übereinstimmt, gegeben werden kann, und es nur auf die Triftigkeit der Gründe und Beweisführung ankommt, um eine Definition der andern vorzuziehen. Um diese Aufgabe entsprechend zu lösen, ist es am sichersten, sich stets den größten Kirchenvätern anzuschließen und folglich eine solche Definition der Freiheit hinzustellen, zu welcher von den großen Kirchenvätern bereits der Grund gelegt worden ist.

Als solche geben wir vorzugsweise an den

h. Augustinus,
h. Bernhard,
h. Anselmus,
h. Thomas v. Aquin,
h. Bonaventura,
h. Alphons Maria v. Liguori.

Diese großen Kirchenlehrer und h. Väter werden uns gewissermaßen als Gewährsmänner für diejenige theologische Definition der Freiheit dienen, welche uns die anwendbarste und haltbarste auf dem Gebiete der gesammten katholischen Theologie zu sein scheint.

§. 1.

Die Freiheit als Vermögen, aus verschiedenen Objekten zu wählen.

Jede Bestimmung theologischer Begriffe muß in der gesammten Theologie anwendbar oder allgemein durchgehend sein. Dies gilt folglich auch für den theologischen Begriff der Freiheit.

Die meisten Theologen erklären gleich den Philosophen die Freiheit so, daß die Möglichkeit, zwischen verschiedenen

und entgegengesetzten Objekten wählen zu können, nicht etwa bloß als ein integrirendes Moment, sondern auch nothwendig und wesentlich zur Freiheit gehören soll. In vielen lateinisch geschriebenen Handbüchern der Philosophie und Theologie findet man daher folgende Definition: Liberum est illud, quod procedit a voluntate se ipsum determinante cum potentia ad oppositum. Indessen würde dann entweder im Himmel, oder in der Hölle, wo die Selbstbestimmung (quod procedit a voluntate se ipsum determinante) ihrem Wesen und ihrer Hauptsache nach bloß auf ein Einziges gehen kann, keine Freiheit mehr sein, oder die Erreichung unsers übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, darf nicht mehr als Gegenstand der Freiheit betrachtet werden. Einen andern Ausweg gibt es hier nicht. Die Nothwendigkeit, zwischen verschiedenen Gegenständen wählen zu können, stellen nichtsdestoweniger auch viele Theologen als wesentliches und unumgängliches Moment bei der Definition der Freiheit auf. Sie haben daher, welchen verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen sie auch immer angehören mögen, theils, um das Wesen der Freiheit prägnanter auszudrücken, theils auch um die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Gegenständen wählen zu können, als nothwendig mit zur Freiheit gehörig zu bezeichnen, folgende vier Ausdrücke für die Freiheit des Menschen gebildet, welche als die hauptsächlichsten Terminologieen theologischer Schulen für die Freiheit betrachtet werden müssen.

I. Libertas a necessitate (libertas indifferentiae — libertas electionis). Unter dem Ausdrucke libertas a necessitate wird die geistige Unabhängigkeit von jeder innern Nöthigung, sei es der Gnade oder der Leidenschaft, verstanden. Schon oben bei der Angabe der Entscheidung

des kirchlichen Lehramtes über die Freiheit des Menschen haben wir gesehen, daß durch die innere Nöthigung von Seiten der Gnade oder von Seiten der Leidenschaft der Begriff und das Wesen der Freiheit gänzlich aufgehoben wird. Diese geistige Unabhängigkeit, das eigentliche Wesen der Freiheit des Menschen, soll durch die andern Ausdrücke libertas indifferentiae und libertas electionis bezeichnet werden. Der Ausdruck libertas a necessitate drückt daher die Freiheit des Menschen im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes aus.

II. Libertas a coactione. Dieser Terminus bedeutet die Unabhängigkeit von jeder äußern Gewalt, die uns einen physischen oder moralischen Zwang auferlegt. Weil eine solche Freiheit auch bei unvernünftigen Geschöpfen vorkommen kann, so haben manche Philosophen und Theologen für dieselbe auch den Ausdruck libertas spontaneitatis im Gebrauch. Offenbar kann auch bei dem größten äußern Zwange die Freiheit von innerer Nöthigung immer noch bestehen.

III. Libertas contradictionis und libertas contrarietatis. Für das Verständniß dieser beiden Ausdrücke möge man sich daran erinnern, was die Logik unter kontradiktorisch und konträr entgegengesetzten Begriffen versteht. Hier richtet sich der freie Wille auf verschiedene Gegenstände.

IV. Libertas specificationis. Dieser Ausdruck bezeichnet die Möglichkeit oder Fähigkeit, den Willen auf verschiedene Gegenstände, die sich keineswegs gegenseitig ausschließen, nach Belieben zu richten.

Alle diese Ausdrücke für die Begriffsbestimmung der Freiheit des Menschen, und ihnen verwandte, die sich in den theologischen Schulen und Handbüchern vorfinden mögen, ge-

hören nur der theologischen Wissenschaft, nicht dem kirchlichen Lehramte an. Die kirchliche Lehrauktorität hat nur ein Mal von einigen dieser Ausdrücke der Schule Gebrauch gemacht, nämlich als Innozentius X. den jansenistischen Satz verdammte: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Uebrigens sind alle diese Ausdrücke, an sich betrachtet, noch keine Definition der Freiheit, sondern sie enthalten nur die Voraussetzung und Behauptung, daß die Freiheit in der Möglichkeit bestehe, zwischen verschiedenen Objekten wählen zu können. Sie erklären also die Freiheit als Wahlvermögen, oder setzen doch diese Definition voraus.

§. 2.

Definition der Freiheit des Menschen als Selbstbestimmung.

Nach den oben vorgelegten kirchlichen Bestimmungen über die Freiheit des Menschen dürfte jedoch als theologische Definition derselben diejenige vorzuziehen sein, wonach die Freiheit die bewußte [1]) Selbstbestimmung ist, welche durch die Wahl zwischen entgegengesetzten und verschiedenen Objekten zwar angezeigt werden kann, aber nicht in dieser Wahl selbst besteht. Zunächst wird nun diese Definition der Freiheit wissenschaftlich und durch die Auktorität der oben angeführten Kirchenlehrer zu begründen sein. Dann wird sich ergeben, daß Freiheit und Nothwendigkeit sich durchaus nicht gegenseitig aus-

---

1) Vgl. den h. Thomas Allg. Mor. 1. 2. quaest. 73, art. 6: Voluntas nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis.

schließen. Nothwendigkeit nämlich gilt hier nicht in dem Sinne eines innern Zwanges durch die Gnade oder durch die Leidenschaft; indem durch die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, wie wir schon oben erwähnten, das Wesen der Freiheit vollständig aufgehoben wäre. Vielmehr nehmen wir hier Nothwendigkeit in dem Sinne, daß die Freiheit oder die Selbstbestimmung des Willens bloß für ein Einziges möglich ist (determinatio voluntatis ad unum).

Erstens soll die Definition der Freiheit als einer bewußten Selbstbestimmung, zweitens die Vereinigung oder das Zusammenbestehen der Freiheit und Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne, daß der geschöpfliche freie Wille sich nur für ein Einziges bestimmen kann, erörtert werden. Das Zweite folgt aus dem Ersten.

Nach den oben angegebenen kirchlichen Entscheidungen wird die Freiheit des Menschen am besten als Selbstbestimmung erklärt, und zwar so, daß die Wahl nichts weiter, als die Offenbarung der Selbstbestimmung ist, sonst aber wesentlich zur Freiheit nicht gehört. Allerdings kann die Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes meist nur durch die Wahl sich offenbaren und kundgeben; denn bei allen erschaffenen Dingen besteht immer die Möglichkeit des Gegentheils. Allein von Gott, sowie von den innern Thätigkeiten Gottes, von der Zeugung des Sohnes und von der Hauchung des heiligen Geistes ist diese Unvollkommenheit, sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen, weil Gott die lautere Wirklichkeit (actus purus) oder absolut einfach (simplex omnino) ist [1]. Dagegen kann die Freiheit

1) Dieses Dogma, eins der wichtigsten in der ganzen Theologie, sprach gegen Gilbert von Poitiers zuerst das Conzil von Rheims im J. 1148 aus,

der vernünftigen Kreatur hinsichtlich ihres eigentlichen Gegenstandes, der Erreichung oder Nichterreichung der visio beatifica, als Selbstbestimmung auch ohne alle Wahl eintreten. Und darum betrachten wir die Wahl nicht als das Wesen der Freiheit, sondern bloß als die äußerliche und zufällige Offenbarung dieses Wesens, oder mit andern Worten, wir nehmen die Freiheit auch dort an, wo die Selbstbestimmung auch nur für ein Einziges möglich ist.

Diese unsere Erklärung, der zufolge die Freiheit des Menschen wesentlich in der Selbstbestimmung besteht, findet aber in der gesammten Theologie eine allgemeine Anwendung. Denn sie kann von dem Sünder, dem Gerechten,

---

(von Eugen III. bestätigt): Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec in aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicuti vero dicitur, Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus. Die Theologie drückt dies durch den berühmten Satz aus: Alles was Gott hat, das ist er. Das vierte Conzil vom Lateran (1215) sprach weiter den Satz aus, daß in Gott allein der persönliche Unterschied bestehe. Dieses Dogma wiederholte das Conzil von Florenz (1439) in der 18ten Sitzung, mit den Worten: Nulla debet in divinis realis distinctio admitti, ubi non occurrat oppositio relativa. Jedoch am klarsten hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei (Vgl. das Centenarium d. h. Petrus u. d. allg. Conzil S. 44 von Manning, Erzbischof von Westminster 1868) gegen die 1787 gehaltene Synode zu Pistoja dieses Dogma ausgesprochen: Posteaquam rite praemisit (die Synode), Deum in suo esse unum et simplicissimum permanere, continuo subjungens, ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in Christianae doctrinae institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus: cuius formulae commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam. Darum verwirft der h. Thomas P. I, quaest. 31, art. 1, ad. 3 den Ausdruck triplicitas, weil er die absolute Einheit des göttlichen Wesens aufhebe; nur trinitas sei der richtige. Diesen hat auch die griechische und lateinische Kirche gebraucht.

vom Verdammten und Seligen, von Christus als Menschen, ja von Gott selbst, ausgesagt werden. Auch bleibt nach dieser unserer Erklärung die Freiheit des Menschen bestehen, selbst wenn der Wille sich nur für ein Einziges entscheiden kann. Also dürfte diese unsere theologische Definition nicht nur als die annehmbarste, sondern auch durchweg als die anwendbarste auf dem gesammten Gebiete der Theologie erscheinen. Was die Freiheit des Menschen im Sünder und im Gerechten betrifft, so ist bekannt, daß, je mehr Thätigkeit Jemand im Dienste Gottes oder im Dienste der Sünde entwickelt, ein solches Handeln in einer dieser beiden Richtungen zu um so größerer Gewohnheit, Leichtigkeit und Fertigkeit führen muß, und daß folglich der Sünder und der Gerechte nur selten oder gar nicht mehr an eine Wahl denken [1]). So ist es überall auf dem sittlichen Gebiete; selbst dem Bösen kann Jemand mit entschiedenem Willen anhangen und bereit sein, dem Teufel sogar mit Freudigkeit zu dienen, (wie es ja die Aeußerungen der Ungläubigen und Feinde des Christenthums täglich durch Wort und That genugsam beweisen). Es wird dies deutlicher, wenn wir an die Aeußerungen der h. Schrift und der h. Väter über die beharrliche Willensrichtung der Menschen im Guten oder im Bösen denken. Die Apostel und Anhänger des Herrn harrten bei ihm aus, obschon sie den Unglauben, ja den Haß und die Verfolgung gegen ihren Meister von Seiten des größten Theils ihrer Nation wohl kannten, vielfache Entbehrung und Verfolgung erdulden mußten und die ganze Macht der Welt feindlich gesinnt gegen sich auftreten sahen. Wir finden bei

---

1) Diese Gedanken drückten die Scholastiker durch den Satz aus: Singulis repetitis actibus constituitur habitus acquisitus.

diesen großartigen Charakteren, in denen der Heiland zu seiner Kirche den Grund gelegt hat, in der That eine Festigkeit und Entschiedenheit in der Bestimmung des Willens, welche an eine Wahl nicht im mindesten mehr denkt.

Von diesen entschiedenen Anhängern des Heilandes gelten zunächst die merkwürdigen Worte des Herrn, sie seien ihm vom Vater gegeben [1]), sie seien vom Vater zu ihm hingezogen [2]), sie gehörten dem Vater und dem Sohne an und seien von ihnen nicht trennbar [3]), sie seien die Kleinen, denen der Vater geoffenbaret habe, was er den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen [4]), sie seien eingeschrieben im Himmel [5]), sie gehörten nicht zur Welt [6]), sie seien die Auserwählten [7]). Wenn in manchen dieser Aeußerungen auch an die Prädestinirten überhaupt gedacht ist, so gelten doch alle diese so inhaltreichen Worte des Heilandes zunächst nur von seinen entschiedenen Freunden und Anhängern, die er um sich sah, und dann sehen wir aus denselben klar die feste und entschiedene Richtung des Willens, mit der sie ihm anhingen.

Aber die h. Schrift macht uns auch mit einer eben so großen Festigkeit und Beharrlichkeit im Bösen bekannt. Sie thut das zunächst durch die allgemeine Aeußerung [8]): „Wer beschädiget, beschädige mehr; wer unrein ist, werde noch unreiner; wer gerecht ist, werde noch gerechter; und wer heilig ist, werde noch heiliger". Jeder, will die h. Schrift hiermit ausdrücken, durchlaufe dieses Leben zu dem, was er sich als

---

1) Vgl. Joh. 6, 37—40; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 12. — 2) Joh. 6, 44. — 3) Joh. 10, 27—29. — 4) Matth. 11, 25. — 5) Luc. 10, 20. vgl. Hebr. 12, 23; Phil. 4, 3; Apok. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19; Daniel 12, 4 — 6) Joh. 17, 14. 16; 15, 19. — 7) Math. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24. — 8) Apok. 22, 11.

sein Ziel gesetzt hat, zu Gott oder zum Teufel. Die h. Schrift betrachtet dieses Leben und alle Ereignisse in demselben nur als den Durchgangspunkt zu seiner endlichen Entscheidung. Um irdisches Wohl und Wehe sollen wir uns darum wenig bekümmern, wegen widerwärtiger Ereignisse im Staate und in der Kirche uns nicht übermäßig betrüben, durch das Auftreten und Verschwinden von Staaten und Völkern auf dem Schauplatze der Geschichte uns nicht irre machen lassen, weil alles nur zum ewigen Heile der Prädestinirten von Gott angeordnet wird. Denselben Gedanken will die h. Schrift ausdrücken durch die Stelle [1]): „Verhärte das Herz dieses Volkes, daß es sich nicht bekehre". Diese Worte werden nach Joh. 12, 40 und 41 vom Logos gesprochen, nach Apostelg. 28, 25—27 vom h. Geiste, weil die drei göttlichen Personen in einander sind, und jede Wirksamkeit nach Außen ihnen allen dreien zukommt, ausgenommen die Annahme der menschlichen Natur, welche dem Logos allein eigen ist. Dasselbe lehrt die h. Schrift in allen den Stellen, in welchen sie von der Verhärtung des Pharao spricht.

Ueber die feste Willensrichtung in der Todsünde gebraucht der Jünger der Liebe [2]) den erschütternden Ausdruck: „Es gibt eine Sünde zum Tode, und nicht für diese sage ich, daß Jemand beten solle". Der Wille in der Todsünde, deutet der Apostel an, kann so fest und entschieden sein, daß er nicht wage, zum Gebete für ihn aufzufordern, weil er alle Gnade Gottes von sich abweist. Dieses gilt namentlich von allen Sünden gegen den h. Geist, wie die h. Schrift es ausspricht [3]), am ausdrucksvollsten in dem Briefe an Titus [4]). Hier sehen wir eine

---

1) Isaias 6, 10. — 2) 1 Joh. 5, 16. — 3) Math. 12, 32 und Hebr. 6, 4. — 4) 3, 10. 11.

Selbstbestimmung des Willens für das Böse, die an eine Wahl keineswegs mehr denkt.

Dieselbe beharrliche Entscheidung für das Gute oder für das Böse lehren alle Kirchenväter. Mit einem jeden Menschen kommt es einmal im Leben zu einer festen und abgeschlossenen Bestimmung des Willens, ob er sich für das ewige Leben oder für den ewigen Tod entscheiden will. Die Zeit, welche ihm nach dieser einmal getroffenen Selbstbestimmung noch übrig bleibt, wird dazu verwendet, um sich in derselben, mag sie zum Leben oder zum Tode gehen, mehr und mehr zu befestigen. Diesen Gedanken finden wir bei allen Kirchenvätern, und so lehrt uns die Geschichte aller Zeiten. Aber insbesondere hat der h. Bernhard in ergreifender Weise diese Wahrheit dargestellt. Im ersten Buche seines Werkes De consideratione, welches er seinem Schüler und Freunde, dem Papst Eugen III. widmete, schildert er den Zustand der Verhärtung und Verstockung des Herzens in folgender Weise: Ipsum est (cor obduratum et obcoecatum), quod nec compunctione scinditur, nec pietate mollitur, nec movetur precibus, minis non cedit, flagellis duratur. Ingratum ad beneficia est, ad consilia infidum, ad judicia saevum, inverecundum ad turpia, impavidum ad pericula, inhumanum ad humana, temerarium in divina, praeteritorum obliviscens, praesentia negligens, futura non providens.

Eine solche Verstockung und Verhärtung des menschlichen Willens im Bösen sehen wir auch am Apostel Judas. Der Herr richtet die ernstesten und liebevollsten Ermahnungen an ihn, er weist auf seinen ewigen Untergang hin, er wäscht ihm die Füße; dennoch bleibt der Apostel so verhärtet im Bösen,

daß er zu den Häschern sagt [1]): „Welchen ich küssen werde, der ist es; den greifet und führet ihn behutsam". Er hatte es also auf die Gefangennehmung des Herrn abgesehen, an die Wahl nicht mehr gedacht und war bei seiner Bosheit entschieden verharrt. In der Schrift De duodecim gradibus humilitatis, in welcher der h. Bernhard die Regel des h. Benediktus erklärt, schildert er ebenso ergreifend, daß das Hinaufsteigen zur christlichen Vollkommenheit und das Hinabsteigen in das sittliche Verderben, beides sehr schwer und mit großem Kampfe verbunden sei. Wer aber einmal auf der Höhe der christlichen Vollkommenheit oder in der Tiefe des Verderbens angelangt ist, der eilt dann mit Leichtigkeit, der Eine zum Leben, der Andere zum Tode [2]).

Man findet also in der h. Schrift und den Kirchenvätern eine Selbstbestimmung des Willens für das Gute oder für das Böse ausgesprochen, welche an eine Wahl für das Gegentheil nicht im entferntesten mehr denkt, sondern vielmehr mit äußerster Energie den einmal eingeschlagenen Weg verfolgt.

Beim Seligen und Verdammten erhellet die Ungehörigkeit der Wahl zum Wesen der Freiheit noch viel deutlicher. Dem Dogma zufolge ist die Freiheit gegeben, um uns über die Erreichung oder Nichterreichung unseres letzten Endzweckes in diesem und jenem Leben zu entscheiden. Aber nach dem Tode kann der Mensch sich über sein übernatürliches Verhältniß Gott gegenüber nicht mehr bestimmen [3]). Folglich

---

1) Marc. 14, 44. — 2) Die Ansicht, daß der Todsünder sich nicht mehr zu bekehren vermag ist aber durchaus irrig und verwerflich. — 3) Nur einige protestantische Theologen, wie Prof. Kurz zu Dorpat, nehmen an, daß auch nach dem Tode die Möglichkeit einer Heilswirkung bestehe, nämlich für diejenigen, welche während ihres Lebens von Christo nicht gehört haben (Kurz, Lehrbuch d. h. Gesch. p. 200). Die katholische Kirche hat diese Ansicht immer zurückgewiesen.

kann die Wahl zwischen mehreren verschiedenen oder gar entgegengesetzten Objekten als wesentlich zur Freiheit nicht gehören, sondern nur eine Offenbarung der Freiheit sein. Vielmehr muß die Freiheit des Menschen auch dann noch wahrhaft und wirklich bestehen bleiben, wenn die Richtung des Willens und dadurch die Selbstbestimmung unserer ganzen Persönlichkeit auch nur für ein Einziges möglich ist. Dagegen kann man nicht behaupten wollen, daß die Verdammten keine Personen mehr seien. Denn weder in ihnen, noch in den Seligen ist die natürliche Kraft des freien Willens vernichtet worden. Weil ihre natürlichen Seelenkräfte immer die Bestimmung hatten, daß sie durch die Gnade mit Gott vereinigt werden sollten, und weil dieser Endzweck durch den freien Willen verwirklicht oder nicht verwirklicht ist, deßhalb findet der ewige Lohn und die ewige Strafe statt. Ferner kann man gegen unsere Schlußfolgerung weder einwenden, daß wir über den Zustand der Seligen und Verdammten überhaupt zu wenig unterrichtet seien, als daß wir anzugeben vermöchten, in Beziehung auf welche Gegenstände sie die Wahl hätten, und auf welche Weise sich bei ihnen durch die Wahl die Freiheit bethätige, noch behaupten, der Verdammte könne wählen, ob er auf diese oder jene Weise Gott lästern[1]), und

---

1) Denn in allen Verdammten bleibt die Sünde der Blasphemie. Vgl. h. Thomas 2. 2, quaest. 13, art. 4: Ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis. Illi autem, qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia in hoc, quod diligunt ea, pro quibus puniuntur, et vellent eis uti, si possent, et odiunt poenas, quae pro huiusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis, quae commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinae justitiae est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est, quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei. Hier lehrt klar und schön der h. Thomas, daß in

der Selige, ob er in dieser oder jener Weise seine Liebe gegen Gott äußern wolle; folglich sei auch jenseits eine Wahl, und durch die Wahl unter verschiedenen guten oder bösen Gegenständen bethätige sich die Freiheit. Denn es steht unläugbar fest, daß nach dem Abschlusse der Prüfungszeit durch den Tod eine Entscheidung hinsichtlich unseres übernatürlichen Verhältnisses gegen Gott nicht mehr möglich ist, und daß eben diese Entscheidung Gott gegenüber den wesentlichen und eigentlichen Gegenstand unseres freien Willens ausmacht. Darum kann die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten nicht durchaus nothwendig und wesentlich zur Freiheit gehören, sondern nur eine Offenbarung der Freiheit sein; und die Freiheit des Willens bleibt bestehen, wenn derselbe sich auch nur auf ein Einziges richten kann.

Ebendasselbe erhellet, wenn wir an die Freiheit in Jesus Christus als Menschen denken. Es ist gewiß, daß die menschliche Seele Christi von dem ersten Augenblicke ihres Daseins an die Anschauung Gottes hatte. Der Augenblick, in welchem diese Seele von Gott erschaffen und der Augenblick, in welchem sie in die persönliche Einheit vom Logos angenommen wurde, coïncidiren; denn es hat nie ein Moment gegeben, in welchem diese Seele an und für sich allein und ohne die hypostatische Vereinigung mit dem Logos bestanden hätte, weil dann diese

---

den Verdammten die volle Freiheit des Willens bestehen bleibe, obschon die Bestimmung des Willens nur mehr auf ein Einziges (determinatio voluntatis ad unum), nämlich auf den Haß gegen Gott möglich ist. Ebenso ist es bei den Seligen (sicut in sanctis vocalis laus Dei). Diese Worte des großen Kirchenlehrers geben auf das genaueste unsere Anschauung und Auffassung der Freiheit des Willens bei den Seligen und Verdammten wieder. Deßhalb werden wir später sie durch Anführung noch anderer Stellen aus der Summa dieses Doctor Angelicus weiter begründen, obschon diese einzige Stelle hinreichen würde.

Seele auch eine menschliche Person wäre und somit in Christo zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, was der Häresie des Nestorius gleichkommt. Es ist daher die Vereinigung dieser menschlichen Seele mit dem Logos zu einer, und zwar göttlichen Person ohne irgend eine Rücksicht auf eine wirkliche oder mögliche, als bedingt zukünftig erkannte Thätigkeit des freien Willens dieser Seele oder des freien Willens einer andern vernünftigen Kreatur, sondern einzig und allein durch die Thätigkeit Gottes bewirkt worden, welcher diese Seele in ebendemselben Augenblicke, in welchem er sie erschuf, auch zur Anschauung seiner selbst in der Person des Logos erhob [1]).

Christus hatte seiner Seele nach von dem ersten Augenblicke des Daseins derselben die Anschauung Gottes allein durch Gottes That. Zugleich aber war Christus als Mensch

---

1) Diesen Gedanken drückt der h. Thomas P. III, quaest. 16, art. 12 so aus: Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae. Vgl. ibid. ad. 3, und quaest. 2, art. 2, ad. 3. Wäre die menschliche Seele Christi eine Person, so müßte sie auch unabhängig von dem Logos zur irgend einer Zeit bestanden haben, will der h. Thomas dadurch sagen. So drückt der große Kirchenlehrer genau die Entscheidung des sechsten ökumenischen Conzils aus (618 zu Constantinopel unter Papst Agathon und Kaiser Constantinus Pogonatus): „Wir bekennen einen Herrn Jesus Christus, der da ist vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit; deßgleichen bekennen wir, daß in Christo entsprechend den zwei Naturen zwei eigenthümliche Willen und zwei eigenthümliche Wirkungsweisen sind (δύο ἴδια θελήματα ἤτοι θελήσεις καὶ δύο ἴδιαι ἐνέργειαι), welche nach der Lehre der h. Väter ungetheilt, ungetrennt und unvermischt sind. Indem wir aber zwei Willen anerkennen, setzen wir nicht zwei entgegengesetzte, sondern einen göttlichen, welcher der leitende, und einen menschlichen, welcher der folgeleistende ist". Nach diesem Conzil ist also der Grund, warum Christus nur eine und zwar göttliche Person ist, dieser, daß der menschliche Wille in ihm immer unter der Leitung des göttlichen stand. Ebenso spricht der h. Thomas in den eben angegebenen Stellen sich aus. Vgl. auch die neueste Pariser Ausgabe der Sum. Theol. Kl. Okt. mit Anmerkungen.

bis zum Tode der Erwerbung eines Verdienstes fähig. Denn weil er seine menschliche Natur aus dem bestehenden menschlichen Geschlechte annehmen mußte, um unser Stellvertreter und Bruder sein zu können, so mußte er sie wenigstens im Zustande der Strafe empfangen, da er sie im Zustande der Schuld nicht übernehmen konnte, und gerade durch die Uebernahme der Mühen und Leiden des Lebens und des Todes erwarb er sich wahrhaft ein Verdienst. Zugleicher Zeit war er Comprehensor und Viator. Folglich hat Christus als Mensch den letzten Endzweck unseres Daseins ganz unabhängig selbst von einem vorhergesehenen guten Gebrauche seines freien Willens, und überhaupt unabhängig von irgend einer Thätigkeit eines erschaffenen Willens, sondern allein durch den Willen des Logos erreicht, welcher diese Seele in dem Augenblicke ihrer Erschaffung auch zur Erkenntniß des Wesens Gottes erhob. Die Inkarnation ist eben nichts anderes, als die Erhebung eines vernünftigen Geschöpfes zur Anschauung Gottes im Augenblicke der Erschaffung desselben. Christus ist darum als Mensch nicht Person, sondern er ist nur eine und zwar göttliche Person. Man sollte nicht sagen gottmenschliche Person, weil die Menschheit Christi in dem Personsein Christi durchaus kein wesentliches oder integrirendes Moment ausmacht, sondern nur ein bloß zufälliges [1]). Denn Person ist ein vernünftiges Dasein, welches den letzten Grund der Selbstbestimmung und Autonomie des Willens und darum aller seiner innern und äußern Thätigkeiten allein in

---

1) Diesen Gedanken spricht der h. Thomas sehr oft aus, z. B. P. I, quaest. 29, art. 1, ad 2 u. ad 5; quaest. 75, art. 4, ad 2; P. III, quaest. 2, art. 2, ad 3 u. quaest. 16, art. 12, art. 3. Hier heißt es überall: Illud quod non existit per se, non est persona, ut accidentia, partes et humanitas Christi.

sich selbst hat. Aber nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorsehung soll bei der erschaffenen Person diese Selbstbestimmung auf die Vereinigung mit Gott gerichtet sein. Nun hat aber Christus als Mensch allein durch den Logos die Anschauung erlangt, und der Erlöser ist auch während seines ganzen Lebens in allen seinen innern und äußern Thätigkeiten durch den Logos allein geleitet und geführt worden. Aus diesem Grunde hatte Christus als Mensch auch keinen Schutzengel, wie der h. Thomas wiederholt bemerkt. Der Logos hat das Personsein Jesu Christi als Menschen dadurch verhindert, daß er diesen Menschen in die Einheit seiner göttlichen Person aufgenommen hat. Deßhalb muß Jesus Christus als Mensch nothwendig auch von aller Sünde frei sein. Als Mensch hat er zugleich aber einen freien Willen. Folglich kann hier die Wahl zwischen entgegengesetzten und verschiedenen Objekten, zwischen Erreichung oder Nichterreichung der Anschauung Gottes, durchaus nicht wesentlich zur Freiheit des Menschen gehören, vielmehr muß diese auch dann im wahren und eigentlichen Sinne noch bestehen bleiben, wenn der Wille sich auch nur auf ein Einziges richten kann. Die Behauptung, daß Christus allerdings wählen konnte, aber nur im Guten, etwa auf gleiche Weise wie den Seligen die Wahl im Guten und den Verdammten die Wahl im Bösen zuzugestehen sei, und daß eben darauf jene Vollkommenheit seiner Freiheit, welche uns abgehe, beruhe, ist durchaus kein Grund, um die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten als wesentlich mit zur Freiheit gehörig festhalten zu wollen, denn nach der Lehre unserer h. Kirche ist der eigentliche Gegenstand der Freiheit die Entscheidung für die Erreichung oder Nichterreichung unseres übernatürlichen Endzweckes. Dieser eigentliche Gegenstand der

Freiheit kann aber ebensowenig bei den Seligen, als bei Jesus Christus als Menschen noch eine Wahl abgeben, weil bei ihnen hinsichtlich ihres übernatürlichen Verhältnisses zu Gott eine Stätigkeit und Unveränderlichkeit eingetreten ist, in Folge deren der Wille sich nur für ein Einziges bestimmen kann. Folglich muß entweder die Wahl aus mehreren verschiedenen und entgegengesetzten Objekten wesentlich zur Freiheit nicht gehören, sondern nur eine Kundgebung und Erscheinung der Selbstbestimmung des Willens sein, oder man müßte für Jesus Christus als Menschen und für die Seligen, und darum auch für die Verdammten einen andern Begriff der Freiheit aufstellen und folgerichtig sagen müssen, daß ihre natürlichen Kräfte andere als die unsrigen und von diesen wesentlich verschieden seien — was gewiß falsch wäre. Ein Drittes ist aber undenkbar. Was endlich die Freiheit Gottes betrifft, so muß zunächst beachtet werden, daß nach dem allgemeinen Satze, welchem zufolge wir von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes nur durch eigenschaftliche Bezeichnungen irgend eines Guten im menschlichen Geiste und in den erschaffenen Dingen überhaupt eine analoge Kenntniß zu erlangen im Stande sind [1]), wir ebenso die Freiheit Gottes

---

1) 1 Kor. 13, 12 will dies der Apostel sagen: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin". Daher werden in drei verschiedenen Weisen Benennungen Gottes aus den erschaffenen Dingen gebildet: per modum negationis sive remotionis, indem alles Unvollkommene der Geschöpfe von Gott ausgeschlossen wird; per modum relationis, indem die Geschöpfe zu Gott in Beziehung gesetzt werden (Gott ist Schöpfer, Erhalter, Erlöser); per modum excellentiae, indem das Gute der Geschöpfe von Gott in schrankenlosem Sinne prädizirt wird, z. B. Gott ist allwissend. Diese Erkenntniß Gottes ist das Dunkel des Glaubens, in welchem wir während dieses Lebens zu wandeln haben.

nur aus der Freiheit des erschaffenen Geistes in analoger Weise zu erkennen vermögen. Wenn man nun eine solche Definition der Freiheit aufstellen will, daß die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten ein nothwendiges und wesentliches Moment der Willensfreiheit ausmachen soll, so daß diese bei der Möglichkeit der Selbstbestimmung nur für ein Einziges aufgehoben ist, so kann man Gott nur in Beziehung auf die Erschaffung oder Nichterschaffung des Universums und in Beziehung auf die Erschaffung desselben in dieser bestimmten, oder in einer andern Weise, — so daß etwa bloß eine natürliche Glückseligkeit und darum auch nur eine natürliche Sittlichkeit der letzte Endzweck der vernünftigen Kreatur gewesen sein würde [1]), — die Freiheit zuschreiben. Indessen die Freiheit, welche die vorzüglichste und edelste Kraft der vernünftigen Kreatur bildet, bloß in Beziehung auf die erschaffenen Dinge Gott zuschreiben zu wollen, aber nicht in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten, bei denen allerdings sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen und somit die Bestimmung nur auf ein Einziges möglich ist, dürfte doch offenbar unzulässig erscheinen, weil die Freiheit der vernünftigen Kreatur, mit welcher sie ihr Leben und Dasein will, eben ihren Persönlichkeitsbegriff ausmacht, welcher doch auf die inneren Thätigkeiten Gottes übertragen wird, um uns das Dogma von der Dreieinigkeit zur analogen Kenntniß zu bringen. Vielmehr muß Gott auch sich selbst und seine innern Thätigkeiten

1) Wie wesentlich und nothwendig die possibilitas status naturae purae ist, um den Begriff des Uebernatürlichen überhaupt und der heiligmachenden Gnade im Besondern festzuhalten, hat Schäzler in dem Werke „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade" (p. 54) vortrefflich hervorgehoben.

wollen, weil er in sich selbst den Gegenstand aller seiner Liebe, nämlich seine unendliche Vollkommenheit hat, nur daß bei diesem Wollen Gottes seiner selbst und seiner innern Thätigkeiten der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist und folglich die Bestimmung des Willens nur auf ein Einziges gehen kann, während allerdings bei dem Wollen Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge dieser Gedanke immerhin noch zulässig ist, und somit bei ihnen das Wollen Gottes nur ein hypothetisch nothwendiges ist. So hat auch Perrone bei der Abhandlung über den Willen Gottes in seiner Dogmatik treffend gesagt, daß das Wollen Gottes hypothetisch auf andere und verschiedene Gegenstände gehen könnte, wohingegen es in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten ein absolut nothwendiges ist, indem hier der Wille absolut nur auf ein Einziges gehen kann. Die Möglichkeit des Nichtseinkönnens oder des Gegentheils, und der Gedanke an diese Möglichkeit ist eine von allen erschaffenen Dingen schlechterdings nicht zu lösende Unvollkommenheit. Nur allein in Gott besteht diese Unvollkommenheit nicht, weil Gott der absolut Einfache sowohl im physischen als auch im metaphysischen Sinne ist, den Grund seines Seins in sich hat (Aseïtät — Deus est causa sui) und der unendlich Vollkommene ist. Von vielen Theologen wird das Attribut der Nothwendigkeit für Gott in Beziehung auf sein Wesen und seine innern Thätigkeiten (generatio Filii ac spiratio Spiritus sancti), das Attribut der Freiheit bloß in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen (operatio Dei ad extra, d. h. jede Thätigkeit Gottes, welche die am Wesen und Leben Gottes keinen Theil habende Substanz des Universums betrifft, im Gegensatz zu der eben näher bezeichneten operatio Dei ad intra) prädizirt und vindizirt. Indessen dürfte ein solches Verfahren

doch bei näherer und eingehender Betrachtung unbegründet erscheinen, schon aus dem Grunde, weil man dann in thetischer Weise etwas verneint, was man in hypothetischer Weise zugibt, und folglich mit sich selbst in Widerspruch tritt. Denn jedes Attribut, was von Gott ausgesagt werden soll, kann nur ein Gutes enthalten, weil Gott der unendlich Gute ist, wie der Erlöser selbst sagt [1]): „Einer ist gut, nämlich Gott". Oder „Gott ist das wesenhafte Gut". Was daher immer irgendwelche Unvollkommenheit in sich schließt, das kann nicht von Gott prädizirt werden. Werden daher Nothwendigkeit im Sinne von Bestimmungsmöglichkeit nur für ein Einziges, und Freiheit von Gott prädizirt, so können sich diese beiden Attribute gegenseitig nicht ausschließen, weil sie beide, das eine wie das andere nur ein Gutes von Gott aussagen können, — die Undenkbarkeit einer Möglichkeit des Gegentheils, die volle und erschöpfende Richtung des Willens auf sich selbst als den unendlichen Inhalt alles Guten, — sondern beide Attribute müssen sich in dem einen Guten ohne Gegensatz, Widerspruch und Ausschluß vereinigen. Denn gibt man den Satz auf, daß nur ein Gutes von Gott prädizirt werden könne, so wendet man sich sofort zu dem pantheisirenden und pantheistischen Gottesbegriffe, nämlich daß in Gott die Vereinigung aller Widersprüche, „die Compossibilität incompossibler Endlichkeiten" sei. Auch wird die Absicht jenes von vielen Theologen und Philosophen eingehaltenen Verfahrens, nämlich so die Nothwendigkeit im Sinne von Bestimmungsfähigkeit des Willens für ein Einziges, und die Freiheit scharf auseinanderhalten und darnach die Wahl als wesentliches Erforderniß der Freiheit aufstellen zu können, durch

1) Matth. 19, 17.

dasselbe nicht erreicht, indem der Wille immer auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, dabei freilich auch der Fall eintreten kann, daß er sich nur für ein Einziges mehr zu bestimmen vermag, und daß auf diese Weise neben der Nothwendigkeit die Freiheit besteht.

So kann Gott nur sich und alles außer ihm Seiende seiner selbst willen wollen, indem Gott keinen höheren Zweck haben kann, als sich selbst, weil seine absolute Aseität seine absolute Proseität in sich schließt; dagegen die vernünftige Kreatur kann nur Gott wollen oder das Nichts. Deßhalb offenbart sich die bewußte Selbstbestimmung bei der vernünftigen Kreatur gewöhnlich als Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten, aber sie ist noch da wirklich vorhanden, wo der Wille sich auch nur auf ein Einziges richten kann. Und auch damit, daß man die Freiheit Gottes einzig und allein auf seine Wirksamkeit nach Außen beschränkt sein läßt, d. h. auf jede Thätigkeit Gottes, welche sich auf die Erschaffung und Regierung der Weltsubstanz bezieht, kann man dem, was man so ängstlich vermeiden möchte, nicht entgehen, nämlich daß die Freiheit als Bestimmung des Willens nur für ein Einziges erscheint, und Nothwendigkeit in diesem Sinne neben Freiheit zu stehen kommt. Denn unter der Voraussetzung[1]), daß

---

1) Vgl. h. Thomas P. I, quaest. 19, art. 3, ad 1: Ex hoc, quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur, quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione. Und ebendort ad 2: Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, (weil in Beziehung auf diesen göttlichen Willen die Bestimmung nur für ein Einziges möglich, und die Möglichkeit des Gegentheils undenkbar ist) non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam (bei dem Willen Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge ist die Möglichkeit des Gegentheils immer denkbar), quia bonitas ejus potest esse sine aliis; (Gott ist der unendlich Vollkommene, als der Dreieinige, in unendlicher Seligkeit sich selbst Genügende, der alles außer

Gott diese Wirksamkeit nach Außen setzen wollte, und zwar in dieser bestimmten Weise setzen wollte, ist das Gegentheil thetisch unmöglich und nur hypothetisch denkbar und möglich.

§. 3.

Resultate des bisher Gesagten.

Aus Allem, was bisher über die theologische Definition der Freiheit gesagt ist, geht hervor, daß wir in der gesammten

---

ihm Seiende nicht um dessen willen, sondern nur um seiner selbst willen wollen kann; in diesem Sinne hat der h. Thomas dies geschrieben, womit er die absolute Freiheit der Schöpfung nachdrücklichst betont hat). Und ad 3: Non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult, neque tamen innaturale aut contra naturam, sed est voluntarium. Deutlicher spricht er sich in conclus. tertii articuli aus: Cum bonitas ejus sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia eum velle a se non sit necessarium absolute et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia voluntas ejus non potest mutari. Mit ausdrücklicher Berufung auf diese Stellen und Anführung derselben hat Perrone Tract. de Deo ejusque attributis Cap. 2, Nro. 291—309 gearbeitet. Auf diese Darstellung des h. Thomas kommt er noch besonders Nro. 299 und Nro. 305 zu sprechen. Noch deutlicher spricht sich aber der h. Thomas in den beiden folgenden Stellen, die Perrone nicht angeführt hat, aus: P. I, quaest. 23, art. 6, ad 3: Deum velle aliquid creatum, est necessarium ex suppositione, non tamen absolute; und quaest. 105, art. 6: Ordo secundarum causarum Deo subjicitur quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim alium ordinem rerum instituere. Besser hätte Thomas den Gedanken, daß bei allem Wollen Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge die Möglichkeit des Gegentheils besteht, nicht ausdrücken können. Nro. 305 führt Perrone noch diese Stelle aus Thomas an contra Gent. I, cap. 82, Nro. 4: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis: habitudo autem ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse esse.

katholischen Theologie nur diese Erklärung der Freiheit, wonach sie wesentlich in der Selbstbestimmung, die sich auch nur auf ein Einziges richten kann, nicht aber in der Wahl verschiedener und entgegengesetzter Objekte besteht, überall anzuwenden und durchzuführen im Stande sind. Hingegen ist diejenige Definition der Freiheit, welcher zufolge allein die Wahl verschiedener und entgegengesetzter Objekte nothwendig, ausschließlich und wesentlich zur Freiheit gehört, nicht überall anwendbar, wofern wir die Erreichung oder Nichterreichung unsers übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, als den eigenthümlichen Gegenstand der Freiheit des Menschen, als das, woran die ganze Kraft der Freiheit zur Entwickelung und Bewährung kommen soll, festhalten wollen, wie wir es nach den oben vorgelegten, kirchlichen Entscheidungen über die Freiheit des Willens entschieden festhalten müssen.

Die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten gilt uns nach dem Ergebnisse aus Allem, was bisher über die Definition der Freiheit gesagt ist, nur als die Offenbarung, oder als die Erscheinung der Selbstbestimmung, des eigentlichen Wesens aller Freiheit. Die Selbstbestimmung des Willens bleibt aber auch noch dann bestehen, wofern die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten unmöglich ist, und die Selbstbestimmung nur auf ein Einziges gehen kann. Wir meinen, daß zu diesem Endergebnisse Jeder kommen muß, welcher den von uns vorgelegten Sätzen ohne Befangenheit und ohne Vorurtheil, allein von der Liebe zur Wahrheit und zur Wissenschaft beseelt, seine Aufmerksamkeit und Beherzigung schenken will. Deßhalb scheint uns diese Definition der Freiheit des Menschen:

Die Freiheit ist die bewußte Selbstbestimmung, die erschöpfende und genügende Definition dieses unsern

theologischen Begriffes zu sein, der unverkennbar in der gesammten Theologie von der größten und umfassendsten Tragweite ist, sowohl um das Verhältniß zwischen Natur und Uebernatur, als auch um den Persönlichkeitsbegriff selbst zu bestimmen.

Die Wahl zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objekten wird also nur die Offenbarung der Selbstbestimmung sein. Durch die Selbstbestimmung ihres Willens hängt die vernünftige Kreatur ihrem letzten Endzwecke, der ewigen Verbindung mit Gott oder der ewigen Trennung von Gott, je nachdem sie sich selbst denselben setzen will, absolut an. Durch die Wahl werden die verschiedenen Mittel, welche ergriffen, und die verschiedenen Standpunkte, welche eingenommen werden müssen, damit der Wille des erschaffenen Geistes zur absoluten und feststehenden Selbstbestimmung gelange, bezeichnet [1]). Darum nannten wir die Wahl die Offenbarung der Selbstbestimmung. In jedem Menschen, wel-

---

1) Kein Schriftsteller der ältern oder neuern Zeit hat diesen wichtigen Gedanken schöner und besser auszudrücken vermocht, als der große Doctor Angelicus in seiner Summa, P. I, quaest. 83, art. 4: Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, sicut supra dictum est quaest. 64, art. 2 et quaest. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei. Unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est

cher den Vernunftgebrauch nicht hat, und auf welcher Stufe der körperlichen Entwicklung er auch immer stehen mag, ist die bewußte Selbstbestimmung nur der Anlage oder Potenz nach vorhanden. Nichtsdestoweniger kann sie aber auch von einem solchen Menschen ebensowohl wie der Begriff der Persönlichkeit prädizirt werden. Würde man den Begriff der Persönlichkeit bloß von dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen aussagen wollen und das Personsein durch das aktuelle Selbstbewußtsein bedingt sein lassen, so müßte man sowohl mit der katholischen Dogmatik, als auch mit den Anschauungen des allgemein menschlichen Bewußtseins, wie diese sich in den gesetzlichen Bestimmungen der Völker aussprechen, in Widerspruch gerathen, weil nach der katholischen Dogmatik auch Unmündige durch die Sakramente des neuen Bundes die göttliche und übernatürliche Kraft der heiligmachenden Gnade empfangen, die dem Wesen der menschlichen Seele selbst eingesenkt wird, und durch die heiligmachende Gnade die göttlichen Kräfte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, welche den einzelnen Seelenvermögen, Vernunft, Ge-

---

eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia consentimur: ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum autem est supra quaest. 79, art. 8, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Vgl. die Lehre von der Freiheit des Menschen nach dem h. Thomas in der Gesch. d. Philos d. Mittelalt. v. Stöckl. Bd. II, p. 649; und Institutiones philosophicae von Dmowski, S. J. Bd. II, p. 247.

müth und Wille eingeflößt werden [1]). Also sind auch unmündige Menschen Träger sittlicher Zustände, folglich sind sie Personen [2]). Ebenso verhält es sich mit einem bewußtlos hinsterbenden Menschen, welcher die sakramentale Lossprechung bedingt oder unbedingt empfängt [3]).

Soll ferner das aktuelle Selbstbewußtsein den Begriff der Persönlichkeit konstituiren, so müßte man folglich auch Jesus Christus als eine menschliche Person auffassen und daher zwei Personen in Christo konstituiren, eine göttliche und eine menschliche, was, wie schon oben bemerkt, eine nestorianische Häresie wäre.

Denn daß die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihrer Erschaffung an das aktuelle Selbstbewußtsein gehabt hat, folgt schon daraus, daß sie vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die visio beatifica hatte. Außerdem bezeugen das menschliche Selbstbewußtsein Christi folgende Schriftstellen: Luc. 12, 50: „Ich muß mich, — sagt der Heiland

---

1) Vgl. das Trident. Sess. VI, Cap. 7: Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, caritatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Vgl. Sess. V, Can. 5. Die Gerechtfertigten seien durch die Taufe nicht bloß rein von aller Sünde, sondern auch innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Die übernatürliche Kraft kommt immer zur natürlichen, auch im Unmündigen hinzu.

2) Und zwar empfangen Unmündige die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Eucharistie formaliter, nicht bloß materialiter.

3) Vgl. die Moral des heil. Alphons Maria v. L. lib. VI, Nro. 481—483.

— mit einer Taufe taufen lassen, und wie werde ich gedrängt, bis sie vollbracht ist!" ferner Joh. 12, 24. 25: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein, wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht"; Matth. 26, 39: „Nicht, wie ich will, sondern wie du willst"; Hebr. 5, 8: „Christus obwohl er der Sohn Gottes war, lernte aus dem, was er gelitten hat, Gehorsam[1])"; Hebr. 12, 2: „Lasset uns aufblicken auf den Anfänger und Vollender des Glaubens, auf Jesum, der für die ihm vorgelegte Freude das Kreuz erduldete, die Schmach nicht achtete, und nun zur Rechten Gottes sitzt"; Philipp. 2, 8. 9: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn erhöhet".

Diese und viele andere Stellen der h. Schrift bezeugen, daß Jesus Christus als Mensch ein aktuelles menschliches Selbstbewußtsein hatte. Zugleich aber hatte der Logos immer, von Ewigkeit und in Ewigkeit, ein aktuelles göttliches Bewußtsein, durch welches er sich als einen besondern, vom Vater und vom heiligen Geiste verschiedenen Träger des göttlichen Wesens weiß. Von diesem göttlichen Selbstbewußtsein spricht der Heiland Joh. 5, 17: „Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke auch"; V. 26: „Gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben" (durch die generatio nämlich). Aber wiewohl in Christo das doppelte Selbstbewußtsein, das göttliche und das menschliche ist, so ist Jesus Christus als Mensch darum doch nicht eine menschliche Person, sondern er

---

1) Denn in der menschlichen Seele Christi muß die scientia beata, die scientia infusa und die scientia acquisita unterschieden werden. In dieser Stelle spricht der Apostel von der letzteren.

ist nur eine und zwar göttliche Person. Also kann das aktuelle Selbstbewußtsein zum Persönlichkeitsbegriffe nicht als wesentliches und nothwendiges Moment gehören, und noch viel weniger kann es diesen Begriff konstituiren. Folglich ist es eine unbegründete Auffassung vieler neueren Theologen und Philosophen, welche zu vergessen scheinen, daß die Philosophie, auch objektiv genommen, immerhin die Ancilla theologiae ist, und in keinem ihrer Lehrsätze mit der heiligen Wissenschaft in Konflikt gerathen darf, nicht aber etwa bloß subjektiv, insofern der Einzelne den Glaubensdienst leistet.

Daß das aktuelle Selbstbewußtsein nichts dem Persönlichkeitsbegriffe Wesentliches enthält, deuten die Gesetzgebungen aller Völker dadurch an, daß sie den Mord auch eines Unmündigen immer als Mord betrachten, folglich den Unmündigen wenigstens als passiv imputabel hinstellen, ebenso wie man nach der katholischen Moral auch einen Unmündigen niemals zu etwas in sich Bösem verleiten darf.

Gleichwie nun der Persönlichkeitsbegriff im Unmündigen nur der Potenz nach vorhanden, ebenso ist es die Freiheit als bewußte Selbstbestimmung.

§. 4.

Das Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, oder mit der Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges (determinatio voluntatis ad unum).

Aus den oben angeführten kirchlichen Beschlüssen über die Freiheit des Menschen folgt aber auch, daß die Freiheit

des menschlichen Willens sehr wohl mit der Nothwendigkeit vereinigt werden und zusammenbestehen kann, d. h. mit der Nothwendigkeit in dem bereits oben angegebenen Sinne, nämlich daß Nothwendigkeit nicht einen innern Zwang bedeutet (geschweige einen äußeren), sondern vielmehr die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges (det. vol. ad. un.), und zwar so, daß die Nothwendigkeit in die Freiheit aufgenommen wird. Dafür ist der allgemeine Grund dieser, daß der freie Wille immer nur auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, weil der Wille sich erst nach dem Intellektus bewegen kann. Denn an sich muß er als dunkle Kraft, als das allgemeine Streben nach dem Guten überhaupt aufgefaßt werden und darum durch den Intellektus das erforderliche Licht erhalten, so daß dann beide Thätigkeiten, Vernunft und Wille sich gegenseitig bedingen [1]). Daß aber Freiheit und Nothwendigkeit im angegebenen Sinne von Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges zusammenbestehen, lehrt die Kirche mit aller Bestimmtheit wenigstens implicite. Und das hoffen wir bis zur Evidenz nachweisen zu können.

---

1) Damit sprechen wir uns für die Ansicht des h. Thomas aus, daß die Vernunft immer die edelste Seelenkraft ist, und daß der Wille sich erst dann bewegen kann, nachdem die Vernunft erleuchtet ist, für oder gegen die Erkenntniß der Vernunft. Dagegen ist nach Duns Scotus der Wille die höchste und edelste Kraft der Seele. Beide verfolgen ihre Ansicht, die grundverschieden ist, bis zu den äußersten Grenzen. Auf die Dogmatik und Moral übt dieser prinzipiell verschiedene Standpunkt den höchsten Einfluß. Nach Thomas ruht der sakramentale Charakter der Taufe, der Firmung und des Ordo im Intellectus, nach Duns Scotus konnte die bloße Begnadigung eintreten. Indessen der Wille ohne die Vernunft artet in Willkür aus. Für die Ansicht des heil. Thomas scheint die Kirche selbst einzustehen, indem das Tridentinum Sess. VI, Cap. 6 die Vorbereitung zur Rechtfertigung mit dem Glauben beginnen läßt. Denn in den Willen und in das Gemüth des Menschen kann nichts eindringen, was nicht durch die Vernunft geprüft ist. Der Glaube ist die die Vernunft erleuchtende Tugend. Vgl. h. Thomas 2, 2. quaest. 1—14.

Einerseits ist es Dogma, oder doch wenigstens dogma fidei proximum, daß in Jesus Christus als Menschen die Freiheit des Willens besteht. Denn wenn die Kirche erklärt hat, daß in Christo zwei Willen, der göttliche und der menschliche, und zwei Wirkungsweisen, die göttliche und die menschliche (δύο θελήματα ἤτοι θελήσεις καὶ δύο ἐνέργειαι) seien, so kann sie den menschlichen Willen und die menschliche Wirkungsweise in Jesu Christo doch nur als freie gedacht haben. Anderseits ist es aber auch Dogma, daß Christus von aller Sünde mit absoluter Nothwendigkeit[1]) gänzlich frei gewesen sein muß. Denn Christus ist eine göttliche Person, und darum kann auf ihn keine Sünde fallen.

Wie bestehen nun aber jene Freiheit des menschlichen Willens in Christo und diese absolute Nothwendigkeit der gänzlichen Sündenlosigkeit neben einander? Bekanntlich sind vermittelst der scientia media oder des Congruismus, wie man seit Suarez dieses System nennt, verschiedene Erklärungsversuche hierüber aufgestellt worden. Doch können wir hier schon dieses System nicht näher erörtern, da wir dasselbe erst später genauer zu berücksichtigen haben. Aber dieses große Geheimniß der Freiheit und Sündenlosigkeit besteht in Christo, mag man über die Erklärung desselben denken wie man will. Und dann besteht also in Christo die Freiheit des Willens mit der Nothwendigkeit vereinigt, d. h. als absolute Bestimmungsfähigkeit des Willens nur auf ein Einziges.

Ebenso ist es katholisches Dogma, daß der Cölibat aus Liebe zu Gott und um des ewigen Lebens willen gewählt,

1) Dadurch, daß die menschliche Natur Christi keine persönliche Subsistenz hat, sondern diese nur in der göttlichen Person erhält, ist jede Möglichkeit einer sündhaften Selbstbestimmung derselben ausgeschlossen. Die entgegengesetzte Ansicht ist ein absurdes Paradoxon.

besser und vorzüglicher ist als der Ehestand [1]). Folglich ist nach katholischem Dogma die Virginität ein Rath und man sollte nicht sagen, die Lehre vom gerathenen Guten sei kein Dogma [2]). Wie aber einerseits der Mensch vollständige Freiheit besitzt, in den Ehestand eintreten zu können oder nicht, so ist anderseits die Ehe nach der Einrichtung, welche Gott thatsächlich für das menschliche Geschlecht getroffen, bis zum Ende der Welt nothwendig, d. h. bis die Zahl der Prädestinirten, welche im göttlichen Intellektus genau und unveränderlich feststeht, erfüllt ist.

Wie bestehen nun in Beziehung auf die Ehe, in dieselbe eintreten, oder sich um Gottes willen von derselben enthalten zu können, diese, wenigstens hypothetische Nothwendigkeit und Freiheit zusammen? Die Thatsache, daß hier Nothwendigkeit und Freiheit neben einander bestehen, ist evident. Die Erklärung aber, wie sie zusammenbestehen, vermögen wir nur durch den allgemeinen Satz zu geben, daß der Wille des Menschen auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, und daß die Bestimmungsfähigkeit des Willens möglicherweise auch nur auf ein Einziges sich richten kann (det. vol. ad. unum).

---

1) Wegen der erhabenen Vollmachten, die Christus mit dem geistlichen Stande verbunden hat, strebte die Kirche immer darnach, daß ihre Diener der Ehe entsagten. Christus, unser Erlöser und Heiland, hat die dreifache Vollmacht, zu lehren, geistlicher Vorsteher zu sein und zu opfern (magisterium — regimen — ministerium) mit dem Sakramente des Ordo verbunden. Diese Vollmachten aber sind die erhabensten, die Gott je einem Menschen gegeben hat. Sie machen daher die außerweltliche und überweltliche Existenz des Priesters nothwendig. Diese hat er nur durch den Cölibat. Deßhalb hat die Kirche immer nach dem Cölibate ihrer Priester gestrebt, indem sie sich auf das Wort des Apostels stützte, daß Gott dieselben nicht über ihre Kräfte versucht werden lasse.

2) Wie z. B. Möhler in seinen „Neuen Untersuchungen" p. 304.

Ferner folgt aus der absoluten Freiheit Gottes in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen, daß Gott die Welt erschaffen und auch nicht erschaffen konnte, oder sie auf diese oder jene Weise zu erschaffen vermochte. Wer sich von pantheisirenden Richtungen in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt rein erhalten hat, der bekennt hierin die vollste Freiheit Gottes. Aber wenn Gott die Welt erschaffen wollte, wie er sie wirklich erschaffen hat, so ist dieser Entschluß nothwendig, weil Gott nichts anderes zu wollen vermag, als was sein Intellektus auch als denkbar erkennt, der göttliche Intellektus kann aber etwas als zugleich geschehen und nichtgeschehen unmöglich auffassen. Kann nun eine Thatsache niemals ungeschehen gemacht werden, so ist in derselben Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt und die Bestimmungsfähigkeit auch nur für ein Einziges ausgedrückt.

Ferner sind Strafe und Buße nach geschehener Sünde nothwendig. Die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß, so wie ihm durch die Sünde vor aller Kreatur Schmach und Schimpf zugefügt ist, so auch durch Buße und Strafe vor aller Kreatur seine Ehre und Majestät verkündet werde. Aber die Unterwerfung unter diese von Gott gesetzte Ordnung ist bis zum Abschlusse unserer Prüfungszeit frei, da derjenige, welcher in der Todsünde stirbt und das Genugthuungswerk Christi sich nicht zu eigen gemacht hat, erst nach dem Tode, auch gegen seinen Willen, von der göttlichen Gerechtigkeit gezwungen wird, die Genugthuung für seine Sünden zu leisten und in den Qualen der Hölle die Gerechtigkeit und Majestät Gottes zu verkündigen. Das Streben nach Glückseligkeit ist nothwendig, und jedes lebende Wesen hat dasselbe, insofern jede Natur ihr fertiges, vollendetes, in sich abgeschlossenes Sein will. Aber bei der vernünftigen Kreatur herrscht hinsichtlich

dieses Triebes, wie er befriedigt werden soll, ob durch Gott oder außer Gott, vollkommene Freiheit.

Es findet also auch hier die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges statt. So besteht immer und überall in allen natürlichen und übernatürlichen Verhältnissen die Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne als Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges — und die Freiheit neben einander, indem der Wille auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, und folglich die Nothwendigkeit als Bestimmung des Willens nur für ein Einziges in die Freiheit aufgenommen ist. Was können wir überhaupt während unseres ganzen Lebens anderes thun, als auf der uns von Gott vorgezeichneten Bahn wandeln? Die Eltern, von denen wir geboren wurden, die Kräfte des Geistes und Körpers, mit denen Gott uns ausstattete, die sämmtlichen äußern Umstände des menschlichen Lebens und aller menschlichen Verhältnisse, unter denen wir das Licht der Welt erblickten, das alles hat nicht in unserm Belieben, in unserer Wahl, in unserer Willkür gestanden; ja wir kennen aus uns selbst nicht einmal die beiden Menschen, denen wir das Dasein verdanken; und nur die große Sorgfalt, mit welcher sie sich unserer unmündigen Kindheit angenommen, versichert uns von der Wahrheit ihrer Aussagen, daß sie die Eltern seien. So kann der Wille des Menschen immer nur auf gegebene Verhältnisse eingehen, und so besteht auch das Verdienst der freien Thätigkeit des Menschen einzig und allein in der freien Zustimmung zu den von Gott angebahnten Verhältnissen. Dies deutet auch der Weltapostel an, Eph. 2, 10: „Wir, seine Schöpfung, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln“.

Aber in Gott müssen Nothwendigkeit und Freiheit in der innigsten Verbindung stehen, weil jedes Attribut über Gottes Wesen und Gottes innere Thätigkeiten oder Wirksamkeit nach Innen immer ein Gutes bezeichnen muß. Daher kann auch durch das eine Attribut in Gott das andere nicht ausgeschlossen sein, und die Freiheit können wir von Gott nicht etwa so prädiziren, daß sie mit der Nothwendigkeit in Widerspruch komme, und umgekehrt die Nothwendigkeit nicht so, daß sie der Freiheit widerspreche. Offenbar ist die Freiheit ein Gutes; aber auch die Nothwendigkeit ist ein Gutes. Denn in Beziehung auf Gott besteht die Nothwendigkeit auf solche Weise, daß hinsichtlich des Wesens und der innern Thätigkeiten Gottes nicht bloß die Möglichkeit des Gegentheils, sondern sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Und das ist eben die absolute und unendliche Vollkommenheit Gottes: nämlich das absolute Vonsichsein Gottes, welches das absolute Fürsichsein Gottes in sich schließt. Diese absolute Vollkommenheit Gottes ist für das Geschöpf absolut unerreichbar, indem bei allen erschaffenen Dingen immer die Möglichkeit des Gegentheils besteht. Das ganze Universum könnte nicht sein, und dennoch würde der dreieinige Gott in unendlicher Seligkeit und Majestät bestehen, ewig lebendig, ewig bewegt in sich und ewig seinem Wesen nach sich selbst offenbarend. Für den erschaffenen Geist aber und für die vernünftige Kreatur überhaupt bezeichnet Nothwendigkeit auch immer nur ein Gutes, weil dieses Wort das ewige Gesetz ausdrückt, welches zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste als Grundverhältniß besteht [1]). So besteht Freiheit

1) Vgl Abhandlg. De lege aeterna beim h. Thomas in seiner „Allgemeinen Moral", quaest. 93, in 6 Artikeln. Das ewige Gesetz ist der Ausdruck des Verhältnisses, welches zwischen Gott und dem Geschöpf immer besteht.

und Nothwendigkeit in innigster und unzertrennlicher Verbindung, insofern beide ein Gutes bezeichnen.

§. 5.

Die Bestimmungsfähigkeit und Freiheit des Willens nach dem h. Augustinus.

Die von uns gegebene Definition der Freiheit, welcher zufolge sie nur Selbstbestimmung ist, und die in dieser Definition vorausgesetzte und thetisch begründete Ansicht, daß Nothwendigkeit oder Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges und Freiheit neben einander bestehen, haben die größten Theologen aller Zeiten vertreten, wie wir dies in Folgendem nachweisen werden.

Hören wir zunächst den h. Augustinus [1]). Bekanntlich hat dieser große Kirchenlehrer, um dem Vorwurfe entgegenzutreten, daß er die Freiheit im Menschen läugne, ein besonderes Werk über den freien Willen geschrieben. Unter dem freien Willen aber versteht er die Freiheit des Menschen in der schon mehrfach erwähnten Weise, daß der Mensch frei von jeder vorhergehenden innern Nöthigung ist [2]). Aber zugleich lehrt er auch das Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne, daß der Wille der vernünftigen Kreatur immer auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, und daß die Freiheit des Menschen im wahren Sinne des Wortes bestehen bleibt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch bloß für ein Einziges möglich ist. Er

1) Die folgenden Citate sind nach der Pariser Ausgabe von Abbé Migne gegeben. — 2) Vgl. h. Augustin p. 1221—1300.

schreibt[1]: Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidantes Stoici laboraverunt, causas rerum ita distinguere, ut quasdam substraherent necessitate, quasdam subdarent, atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit, quod potest, sicut est necessitas mortis, manifestum est, voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle: nam si volumus, est: si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio, cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus, necesse esse, Deum semper vivere et cuncta praescire: sicut nec potestas ejus minuitur, cum dicimus, mori fallique non posse. Also kann nach dem h. Augustinus der Wille sowohl in Gott als auch in uns nur auf gegebene und vorliegende Verhältnisse sich richten. Es kann daher die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch wohl nur für ein Einziges möglich sein. Nichtsdestoweniger aber besteht darum die Freiheit. In diesem Sinne bestehen daher Freiheit und Nothwendigkeit neben einander. Also muß nach dem Sinne und Geiste des h. Augustinus die Freiheit

1) De civit. Dei Lib. V, Cap. 10, Nro. 1. (tom. VII, p. 152).

als Selbstbestimmung erklärt werden. Dieser Folgerung kann man nach der vorliegenden Stelle nicht ausweichen. Man möge wohl beachten, wie der große Kirchenlehrer den Willen Gottes und den Willen der vernünftigen Kreatur in der vorliegenden Stelle in Verbindung bringt.

Dieselbe Definition der Freiheit des Menschen ergibt sich nach dem Sinne des h. Augustinus aus seiner nachdrücklichen Betonung der gänzlichen Freiheit des Willens von jeder inneren Nöthigung. Dies hebt er sehr klar hervor [1]: Quod vero presbyter venerabilis Hieronymus dicit, in iis quae illum dixisse commemoraverat [2], cum exponeret, quod scriptum est: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt: quos non arguit conscientia ulla peccati: et adjicit mundus mundo corde conspicitur: templum Dei non potest esse pollutum [3]: hoc utique agitur in nobis conando, laborando, orando, impetrando, ut ad illam perfectionem, in qua possimus Deum mundo corde conspicere, ejus gratia perducamur per Jesum Christum dominum nostrum. Item quod ait a memorato dictum esse presbytero: liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas nec corona est [4]: quis non agnoscat, quis non toto corde suscipiat; quis aliter conditam neget esse humanam na-

1) De Nat. et Grat. Cap. 65, Nro. 78 (tom. X, p. 286). Wir könnten den Titel dieses Werkes nach dem Vorgange des Dr. von Schäzler „Natur und Uebernatur" übersetzen.

2) Nämlich Pelagius, gegen den bekanntlich der h. Hieronymus gleich im Anfange entschieden auftrat.

3) Diese Worte hat der h. Hieronymus in seinem Commentar über Matth. Cap. 5, V. 8 geschrieben.

4) In dem zweiten Buche der Schrift adv. Jovinianum hat der h. Hieronymus diese Worte.

turam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis. In diesem ganzen Werke und namentlich in der soeben vorgelegten Stelle deutet der h. Augustinus den Unterschied zwischen der natürlichen Freiheit, welche potentiell oder aktuell in jedem Menschen ist, und zwischen der übernatürlichen Freiheit, welche durch die heiligmachende Gnade nur in dem Gerechtfertigten ist, vortrefflich an. Er betont hier also mit größtem Nachdruck und der Berufung auf seinen Freund, den h. Hieronymus die Freiheit des Menschen in wahrhaft katholischem Sinne. Der Wille des Menschen ist durchaus frei von jeder vorhergehenden innern Nöthigung. Aber die Nothwendigkeit im Sinne von Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges, so daß der Wille immer auf gegebene Verhältnisse eingehen muß, läßt er sehr wohl neben der Freiheit bestehen, indem er diese nur als Selbstbestimmung gemeint haben kann. Dafür sind besonders wichtig folgende Worte[1]), mit denen er gegen den Bischof Julian von Eclanum, einen entschiedenen Gegner der Pelagianer argumentirt: Necessitatem et voluntatem simul esse non posse non diceres, si tibi daretur nosse, quod diceres. Cum enim sit moriendi necessitas, quis neget, quod possit esse et voluntas? Unde ait Apostolus[2]), concupiscentiam se habere dissolvi et esse cum Christo. Cum ergo vult mori, quem necesse est

---

1) Vgl. Opus Imperfectum contra Julianum. Lib. IV, Cap. 103, tom. X, pag. 1398. Die Schrift ist etwas bitter gehalten und ein merkwürdiges Beispiel der damaligen Handhabung der Polemik, die leider auch in unserer Zeit einen excessiven Charakter anzunehmen droht. Das beste Palliativ wäre, solche Polemiken, die die Grenzen des streng wissenschaftlichen Standpunktes überschreiten, gar nicht zu berücksichtigen!

2) Philipp. 1, 25.

mori, simul sunt necessitas et voluntas: quod tu fieri posse vana voluntate, nulla necessitate negaveras. Quod autem fiat etiam ex voluntate, necessitas plerumque contraria voluntati, prorsus insipienter abnuitur. Qui enim se volens mori lethaliter perculit, moritur, etsi nolit. Item qui volens facit peccatum, nolens habet peccatum: volens impudicus, nolens reus: eo quippe nolente peccatum manet, quo nolente non fieret[1]). Ac per hoc et non potest sine voluntate peccatum esse, quia non fit nisi voluntate, et potest esse sine voluntate peccatum, quia manet etiam sine voluntate, quod factum est voluntate: et est iam necessitas sine voluntate, quam facit volens sine necessitate. Nam et ille, qui dicit: Non, quod volo, ago, certe secundum vos necessitate consuetudinis premitur: hanc autem necessitatem ne liberum auferatis arbitrium, eum sibi voluntate fecisse contenditis. In dieser merkwürdigen Stelle deutet der heil. Augustinus alle Gedanken an, welche wir oben bei der Durchführung der Definition der Freiheit des Menschen auseinandergesetzt haben. In jeder Thatsache ist Freiheit und Nothwendigkeit vereint, indem der Mensch sogar gegen seinen Willen von den Folgen seiner freien Thätigkeit abhängig wird. Freiheit und Nothwendigkeit können daher wohl neben einander bestehen, sagt der heil. Augustinus

---

1) Vermöge seines immensen Scharfsinnes bringt hier der h. Augustinus durch künstliche Wortspiele die aktuelle Sünde, durch welche die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott vernichtet wird, mit der habituellen Sünde, welche den geistlichen Tod der Seele enthält, in engste Verbindung. Denn bei der Sünde ist die aktuelle Sünde das Ursprüngliche, die habituelle das Folgende. Umgekehrt ist bei der Tugend die habituelle Tugend das Ursprüngliche, die aktuelle Tugend das Folgende.

den Pelagianern gegegenüber, indem er bemerkt, daß sie dies nur aus Unwissenheit läugneten. Der Sünder z. B. werde durch die Gewohnheit der Sünde so gefesselt, daß er an eine Wahl gar nicht mehr denke, wovon die Kehrseite bei dem Gerechtfertigten, der sich in der Gewohnheit guter Werke übt, (beata necessitas boni).

Man sieht, daß dieser große Heilige die Freiheit des Willens auch dann bestehen läßt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist, und daß Nothwendigkeit im Sinne von determinatio voluntatis ad unum und Freiheit des Willens im wahren und eigentlichen Sinne sehr wohl mit einander vereint sein können. Daraus folgt, daß auch dieser große Kirchenlehrer die Freiheit des Menschen als Selbstbestimmung erklärt haben will. Denn nur dieser Auffassung gemäß konnte er in den vorliegenden Stellen eine entsprechende Erklärung abgeben. Und hierin liegt die Grundanschauung seiner gesammten Philosophie und Theologie.

Ferner lesen wir in demselben Werke Folgendes (Cap. 92): Si quidquid est naturale, voluntarium non esse manifestum est, non est ergo naturale, quod salvi, quod boni esse volumus. Quod dicere quis audeat, nisi tu? aut admonitus forte nec tu?

Der Durst nach Glückseligkeit ist natürlich und nothwendig. Nichtsdestoweniger aber kann er in die Freiheit aufgenommen werden und ist dann freiwillig. Denn, daß das Adjektiv voluntarium etwas vom freien Willen nach vernünftiger Erkenntniß Ausgehendes bezeichnet, haben wir oben aus dem Tridentinum bewiesen. Cap. 93 heißt es weiter: Cur non attendis esse peccatum etiam non voluntarium certe in illo, qui dicit, quacunque causa hoc dicat: si

autem, quod nolo ego, hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in peccatum. Cur non attendis, esse etiam necessitatem, qua necesse est velimus beate vivere et clausis oculis sic alteri alteram opponis, quasi voluntas necessitatis aut necessitas voluntatis esse non possit? (Lib. I, Cap. 100.) Si liberum non sit, nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est, quia malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti et verum dixisti: „Deus esse nisi iustus non potest". Siccine Deum laudas, ut auferas ei libertatem? Aut potius intelligere debes, esse quandam beatam necessitatem, qua Deus iniustus non potest esse?

Offenbar hat der h. Augustinus mit diesen Worten die Freiheit von dem Wesen Gottes selbst gelehrt. Von den innern Thätigkeiten Gottes und seinem Wesen sagt aber Jeder unbedenklich die absolute Nothwendigkeit Gottes aus. Also hat er hier die Nothwendigkeit und die Freiheit verbunden.

Jeder, der das Werk des h. Augustinus De Trinitate durchgelesen hat, wird sich wohl erinnern, daß er auch in Beziehung auf die innern Thätigkeiten Gottes das Attribut der Freiheit gelten läßt, wie wir das noch bei andern später lebenden großen Kirchenlehrern, z. B. beim h. Thomas und h. Bonaventura ersehen werden. In Beziehung auf das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes ist aber jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils gänzlich ausgeschlossen. Also hat auch der h. Augustinus das Attribut der Freiheit selbst da festgehalten, wo die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist.

Eine ähnliche Anschauung von der Freiheit des menschlichen Willens tritt auch in den Schriften des h. Anselm

hervor, welchen man mit Recht als den Vater aller Scholastiker bezeichnen kann. Jedoch erscheint seine Definition der Freiheit insofern ungenügend, als er die Möglichkeit, Böses zu thun, vollständig von dem Begriffe der Freiheit ausschließt. Er sagt ausdrücklich, daß jener Wille, welcher das Böse gar nicht thun kann, freier ist, als derjenige, welchem diese Möglichkeit inne wohnt [1]).

Das wäre nur insofern richtig, als die libertas contrarietatis kein wesentliches Moment der absoluten Freiheit bildet, aber sie ist doch in der freien Selbstbestimmung des Menschen insoweit involvirt, als derjenige, welcher noch nicht zur Vollendung in Gott gekommen ist, immer doch die Fähigkeit gehabt hat, sich für das Gute oder für das Böse entscheiden zu können, welches Moment uns in diesem Falle, wie schon oben ausdrücklich hervorgehoben wurde, als Offenbarung der Freiheit gilt. Daher wird auch der h. Anselm durch die, von ihm in Bezug auf die libertas contrarietatis gemachte Voraussetzung zu einer einseitigen Definition geführt. Dem ersten Menschen, sagt er, wurde die Freiheit zu dem Zwecke gegeben, damit er dadurch wollte, was er wollen sollte. Darin aber, daß man will, was man wollen soll, besteht die rectitudo des Willens; da aber der Mensch diese rectitudo des Willens — die Gerechtigkeit — ursprünglich von Gott erhalten hat, so bestimmt sich der Zweck, zu welchem der erste Mensch die Freiheit erhielt, das Nähern dahin, daß die Freiheit ihm gegeben wurde, um die rectitudo des Willens, die er von Gott empfangen hatte, zu bewahren, und zwar sie zu bewahren nicht um äußerer Vortheile, sondern um ihrer selbst willen. Verhält es sich aber also, dann ist damit der Bergriff der Frei-

1) De Lib. Arbitrio. C 1.

heit von selbst gegeben. Sie ist nichts anderes, als die Macht, die rectitudo des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren. (De lib. arb. C. I.) Dagegen könnte man allerdings einwenden, daß ja der Mensch dann durch die Sünde, durch welche er die rectitudo des Willens verlor, auch die Freiheit verloren habe. Dem ist aber nicht so; denn wenn der Mensch auch die rectitudo des Willens nach der Sünde nicht mehr besitzt, so bleibt ihm doch immer noch das Vermögen, dieselbe zu bewahren, obgleich dieses Vermögen nicht mehr in Wirksamkeit kommen kann, weil der Mensch eben die Gerechtigkeit, welche er wahren konnte und sollte, nicht mehr besitzt. So verliert derjenige, welcher einen Gegenstand nicht mehr sieht, weil er seinem Blicke entrückt ist, deßhalb die Sehkraft nicht; er besitzt immer das Vermögen, den Gegenstand zu sehen. Der Grund, warum er ihn nicht mehr wirklich sieht, liegt nicht im Mangel der Sehkraft, sondern in der Entfernung des Gegenstandes aus dem Gesichtskreise. Analog verhält es sich auch in dem gegebenen Falle (ibid. C. 3.). Man kann nicht läugnen, daß dieser Freiheitsbegriff ungenügend erscheint. Denn, wenn die Freiheit des Menschen im gefallenen Zustande bloß darin besteht, daß in dem Willen die Möglichkeit liegt, die rectitudo des Willens zu wahren, falls er sie besäße, so wäre eine eigentliche Bethätigung der Freiheit im gefallenen Zustande nicht möglich, indem erst dann die Freiheit wieder bethätigt werden könnte, wenn der Mensch durch die Gnade die rectitudo des Willens wieder erhält. Und doch muß daran festgehalten werden, daß der Mensch auch im gefallenen Zustande die Freiheit nicht bloß der Möglichkeit nach besitzt, sondern daß er dieselbe auch zu bethätigen vermöge, weil ja sonst alle Verantwortlichkeit desselben für sein Handeln sich aufheben würde. Die Definition der Freiheit, wie sie der

h. Anselm gibt, ist also nur eine einseitige, da sie nur in Hinsicht auf das übernatürliche Gute anwendbar ist, nicht aber im Allgemeinen, insofern im Menschen die Möglichkeit, für das Gute oder für das Böse sich entscheiden zu können, immer ein Moment der Offenbarung der Freiheit des Menschen zu seiner Selbstbestimmung bildet. Und gerade darin, daß der h. Anselm dieses Moment in seiner Definition der Freiheit ausgeschlossen, besteht das Einseitige seines Freiheitsbegriffes.

§. 6.

Die Begriffsbestimmung der Freiheit des Willens nach dem h. Bernhard.

Ebendieselbe Erklärung der Willensfreiheit, wie beim h. Augustinus, finden wir in dem wichtigsten Werke des h. Bernhard, De gratia et libero arbitrio [1]); denn er schreibt Folgendes [2]): Et sicut coelestis Angelus aut etiam Deus ipse libere permanet bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate, sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit et persistit suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Diese Stelle kann man nicht sorgfältig genug erwägen. Denn hier lehrt der h. Bernhard,

I. daß Freiheit und Wille der Sache nach ebendieselbe Bedeutung haben, und daß folglich der eine dieser Begriffe für den anderen gesetzt werden kann, wie es nicht nur vom

---

1) In den „Acta Sanctorum“ wird dieses Buch von den Bollandisten „liber aureus de hac materia“ genannt.

2) Nach der Antwerpener Ausgabe (anno 1616), pag. 907, K.

h. Thomas angenommen worden ist, sondern selbst die Lehre des Tridentinum bildet (Sess. VI, Cap. 6). Ferner hat auch der h. Bernhard angenommen, daß die Freiheit des Willens die bewußte Selbstbestimmung ist, denn nur mit Voraussetzung dieser Erklärung kann man Freiheit und Willen als gleichbedeutend aufstellen.

II. Außerdem hat der h. Bernhard mit jenen Worten die Freiheit von dem Wesen Gottes selbst ausgesagt, indem er schreibt: Deus libere permanet bonus, weil das Wesen Gottes dessen unendliche Güte ist. Der Begriff „Gut" ist aber gleichbedeutend mit dem Begriffe „Sein". Das Sein aber hat die katholische Theologie immer als die Bestimmung des Wesens Gottes aufgefaßt, nämlich als die physische und metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens, d. h. das Sein durch sich selbst (Deus est a se, Deus est causa sui). Also prädizirt hier der h. Bernhard die Freiheit von dem Wesen und den innern Thätigkeiten Gottes, und nicht bloß von seiner Wirksamkeit nach Außen.

III. Ferner sagt der h. Bernhard an dieser Stelle die Freiheit des Willens sowohl von den seligen als auch verdammten Engeln und folglich auch von den verdammten Menschen aus. Bei diesen ist aber, wie schon früher bemerkt wurde, an eine Wahl in Beziehung auf ihren letzten Endzweck nicht mehr zu denken. Folglich kann der h. Bernhard die Freiheit nur als Selbstbestimmung erklärt haben, und diese Ansicht von der Freiheit legt er überall in jenem Werke zu Grunde. Sehr wohl unterscheidet er auch dort zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit. Ferner erörtert er, daß die ewige Seligkeit oder Verdammung, wenngleich durch ein kurz vorübergehendes Leben verdient, gerecht sei. Er schreibt ausdrücklich (p. 1605): Quo pacto temporis brevitas bo-

norum praejudicet perpetuae devotioni, quae pertinacem reproborum malitiam excusare non sufficit? Wie sollte die Kürze der Zeit der immer währenden liebevollen Hingabe der Guten an Gott irgend welchen Eintrag thun können, da sie ja die beharrliche Gottlosigkeit der Verworfenen nicht zu entschuldigen vermag? Auf beiden Seiten ist eine feste und bleibende Willensrichtung vorhanden, eine Bestimmung für oder gegen Gott. Also wird nach der Ansicht des h. Bernhard dadurch, daß diese Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges, während eines kurzen, flüchtigen Lebens erworben ist, ihr Wesen selbst nicht im mindesten beeinträchtigt. Denn sie ist eine auf beiden Seiten freigewollte und besteht auch als solche auf beiden Seiten fort. Dies setzt er in den folgenden Worten in Beziehung auf die feste und bleibende Willensrichtung der Verworfenen gegen Gott näher auseinander: Ob hoc enim procul dubio inflexibilis et obstinatae mentis punitur aeternaliter malum, licet temporaliter perpetratum, quia, quod breve fuit tempore vel opere longum esse constat pertinaci voluntate, ita, ut si nunquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet ut semper peccare posset. Es ist unmöglich, daß man die feste, beharrliche und bleibende Willensrichtung der Verdammten auf das Böse, ihr Verbissensein in die Sünde, die ganze Wucht der vollen Kraft ihres freien Willens, womit sie die Sünde wollen und ewig fortsetzen möchten, wofern die Gerechtigkeit Gottes sie daran nicht hinderte, ergreifender schildern kann. Freilich können diese Sünden der Verdammten in der Hölle nicht weiter bestraft werden; aber es ist gewiß, daß sie die Sünde ewig wollen und ewig fortsetzen, und daß sie daher, wenn Gott ihnen auch Zeit zur Buße geben würde, durchaus keine Gemein-

schaft mehr mit ihm wollten und nicht zurückkehren würden [1]). Diejenigen, welche das nicht einzusehen vermögen, verwechseln gewiß diese zwei Begriffe: glücklig sein wollen und glückselig sein wollen durch Gott. Auf das erste kann auch der Verdammte niemals verzichten; denn es ist ein durchaus natürliches, in der Natur des Menschen wesenhaft begründetes Verlangen. Jede Natur will ihr vollendetes, in sich abgeschlossenes, volles Sein, d. h. jede Natur will ihre Glückseligkeit, was die Scholastiker durch den Satz ausdrückten: bonum omnia appetunt. Aber auf das glückselig sein wollen durch Gott, was eben der Inhalt und Gegenstand der christlichen Tugend, der Hoffnung ist, hat der verdammte Engel und Mensch mit Freiheit auf ewig verzichtet. Er weiß auch, daß alle Glückseligkeit geistiger Natur unendlich sein muß, weil Gott der absolute, unendliche Geist ist, und weil die vernünftige Kreatur geistig und unsterblich ist. Aber er will, ungeachtet dieser, vor ihm stehenden klaren Erkenntniß, die Sättigung seines Willens mit dem ihm zukommenden Gegenstande oder die Glückseligkeit nicht durch Gott und in Gott, sondern durch die Befriedigung seiner Leidenschaften. Diesen Willen hält er ewig fest, obschon die thatsächliche Ausführung desselben ewig unmöglich ist [2]).

Wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß der h. Bernhard in dieser wahrhaft klassischen Darstellung über den Zustand der Seligen und der Verdammten überall eine solche

---

1) Diese Ansicht des h. Bernhard spricht auch Friedhoff in seiner Dogmatik u. Allg. Moral aus. Vgl. unten §. 12. — 2) Dieses nennt Görres nach seiner bilderreichen Sprache in seiner christlichen Mystik, nämlich in der Abhandlung über die dämonische Mystik, sehr treffend ein „Sichsättigenwollen mit den Eisströmen des Abgrunds". Es ist die Sisyphusarbeit, die ewig mißlingt, aber ewig neu versucht wird, — gegen alle Vernunft und Ueberzeugung.

Definition der Freiheit zu Grunde gelegt hat, daß ihm die Freiheit des Willens die bewußte Selbstbestimmung ist? Ohne Voraussetzung dieser Definition der Freiheit würde seine ganze Darstellung gar keinen Sinn und Zusammenhang haben. Aus dieser Darstellung des Zustandes der Seligen und Verdammten folgt auch die überaus tröstliche Lehre, daß Niemand verdammt wird, so lange die göttliche Barmherzigkeit noch irgend einen Weg ausfindig zu machen weiß, um den Sünder zur freien Zustimmung mit der ihm von Gott angebotenen Gnade zu bewegen. Denn die Freiheit selbst will Gott niemals durchbrechen. Sie bildet den Glanzpunkt des erschaffenen Geistes. An ihr hat sich Gott selbst eine Schranke aller seiner Wirksamkeit nach Außen gesetzt. Daher mußten auch alle Thesen der Jansenisten, durch welche sie die Unwiderstehlichkeit und Allmacht der Gnade lehrten, verdammt werden. Auch diese Ansicht spricht der h. Bernhard klar aus (pag. 1107, K.): Propria voluntas damnationis et salvationis est causa. Dieses hätte er aber nicht schreiben können, wofern er nicht die Freiheit des Willens als Selbstbestimmung aufgefaßt hätte. Zugleich wolle man aber bei diesen wichtigen Stellen des großen Kirchenlehrers nicht übersehen, daß er die sämmtlichen Einwendungen, welche in älterer und neuerer Zeit gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erhoben sind, durch die präcise Aussprache jener dogmatischen Prinzipien schon widerlegt hat [1]).

1) Gewiß hat kein Dogma größere Schwierigkeiten aufzuweisen, als das von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Bekanntlich ist der gelehrteste Mann seiner Zeit, Origenes, hieran gescheitert. Nach einem bestimmten Zeitraume, meinte Origenes in seinem Werke *Περὶ Ἀρχῶν*, würden alle verdammten Engel und Menschen wieder zu Gott zurückkehren; das nannte er *ἀποκατάστασις πάντων*. Wegen dieser Häresie wurde er noch nach seinem Tode auf der fünften ökumenischen Synode (i. J. 553) zu Konstantinopel aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

Auf dieselbe Weise wie der h. Bernhard, hat auch der h. Thomas die Willensrichtung der Verdammten beschrieben (P. III, quaest. 86, art. 1.), und folglich mußte auch er dieselbe Anschauung von der Freiheit gehabt haben; was wir noch deutlicher aus seiner Auseinandersetzung der Freiheit des Menschen im Folgenden ersehen werden.

§. 7.

Die Grundanschauung des h. Thomas von Aquin über die Freiheit des Willens.

Daß der h. Thomas von demselben Standpunkte aus die Freiheit betrachtet hat, welche wir durch das Ansehn der ausgezeichnetsten Theologen zu begründen unternommen haben, glauben wir durch folgende drei Momente nachweisen zu können.

I. Nach dem h. Thomas sind die innern Thätigkeiten Gottes, nämlich die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des heil. Geistes, als mit freiem Willen geschehende Thätigkeiten zu bezeichnen (actus voluntarii), wiewohl die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Dieses Moment ist von der größten Wichtigkeit.

II. Nach seiner Lehre ist Wille und Freiheit (voluntas et liberum arbitrium) dem Wesen nach durchaus Eins und Dasselbe [1]).

III. Nach ihm hängt der Wille der vernünftigen Kreatur, demjenigen, was sie sich als ihren letzten Endzweck gesetzt hat, an, und zwar absolut und unveränderlich.

---

1) Prof. Stöckl hat bei der betreffenden Darstellung der Lehre d. h. Thomas alles ausführlich u. klar hervorgehoben.

Verfolgen wir jedes dieser drei Momente im Einzelnen. Daß die inneren Thätigkeiten Gottes (operationes Dei ad intra) auch dem Willen nach geschehen, lehrt der h. Thomas ausdrücklich (P. I, quaest. 41, art. 2.): Sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem: et hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum et vult se generare Filium. In dieser Stelle lehrt also der h. Thomas, daß Gott sein eigenes Leben und Dasein will, daß er auch ebenso seine inneren Thätigkeiten, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des h. Geistes will. Aber bei diesem Willen, mit welchem Gott als das unendliche Gut sich selbst und zugleich seine inneren Thätigkeiten ewig setzt und will, ist die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen. Folglich hat hier der h. Thomas die Freiheit des Willens gelehrt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist.

Ferner geht aus der Lehre des h. Thomas gleichfalls klar hervor, daß Wille und Freiheit dieselbe Seelenkraft und, obschon dem Ausdrucke nach verschieden, dennoch der Sache nach durchaus Eins und Dasselbe seien. So schreibt er (P. I, quaest. 83, art. 4.): Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quaest. 64, art. 2 et quaest. 80, art. 2.) Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam vis electiva, et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognos-

cuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum. Unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod, sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, (quaest. 79, art. 8,) quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Nach diesen Worten des h. Thomas bezeichnet voluntas die bleibende Ruhe alles Strebens und Begehrens, den in sich seligen Besitz des letzten Endzweckes und die absolute Sicherheit dieses ungestörten Besitzes; liberum arbitrium aber die Bewegung durch die Wahl verschiedener Mittel, um zu diesem letzten Endzwecke zu gelangen; ebenso wie Einsicht das mit sich abgeschlossene und in sich vollendete geistige Anschauen einer Wahrheit, dagegen jedes syllogistische Erkennen, jedes Ueberlegen, Schlüsse bilden (ratiocinari) ein zu einer abgeschlossenen geistigen Anschauung hinstrebendes Erkennen bezeichnet. Sowie daher die Vernunft — das Vermögen der geistigen An-

schauung —, und der Verstand — das Vermögen alles diskursiven Denkens — der Sache nach eine und dieselbe Seelenkraft sind, ebenso auch voluntas und liberum arbitrium. Von dieser Grundanschauung geht der h. Thomas überall in seiner Lehre der Theologie aus. So sucht er in seiner speciellen Moral (2. 2. quaest. 24, art. 1, tom. II.) nachzuweisen, daß der Träger der vom h. Geiste uns eingegossenen Liebe (caritas) der Wille (voluntas) ist. Denn die Liebe zu Gott sei ein bleibender Zustand, der Wille aber bezeichne einen bleibenden Besitz. Daß das tridentinische Conzil (Sess. VI, Cap. 5, 6, 7) ebendieselbe Ansicht vorträgt, haben wir schon oben in Erinnerung gebracht.

Ferner folgt aus der Lehre des h. Thomas, die er in seiner allgemeinen Moral (1. 2. quaest. 13, art. 3) vorträgt, daß sich die Wahl auf das beziehe, was zum letzten Endzwecke führe, und daß bei den verschiedenen Mitteln hierzu von einer Wahl die Rede sein könne; aber demjenigen, was sich der Wille als seinen letzten Endzweck setze, hange er absolut an, und der letzte Endzweck falle keineswegs mehr unter eine Wahl [1]). Nach der Lehre des h. Thomas ist der letzte Endzweck des Menschen die höchste und vollendete Glückseligkeit desselben durch die Anschauung Gottes. Denn Gott wird durch diese höchste und vollkommenste Mittheilung seiner Güte

1) Electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio. Unde finis, in quantum huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae: — primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae: — ita etiam contingit, id, quod est in una operatione ut

an die vernünftige Kreatur am meisten verherrlicht; und so wird der finis primarius et absolutus der ganzen Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, durch diesen finis secundarius et conditionatus, die Seligkeit der vernünftigen Kreatur in Folge der Vereinigung mit Gott durch die visio beatifica, am vollständigsten verwirklicht; — was eben das Tridentinum (Sess. VI, Cap. 7) durch die Lehre hervorheben will, der Endzweck unserer Rechtfertigung sei die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben (causa finalis justificationis nostrae gloria Dei et Christi ac vita aeterna). Die Rechtfertigung, d. h. die Versetzung der vernünftigen Kreatur in den Zustand, daß ihr wirkliches Sein ihrem Sein in der göttlichen Idee entspricht, — indem uns Gott nach der gegenwärtigen Vorsehung alle natürlichen Kräfte nur deßhalb gegeben hat, daß wir durch die heiligmachende Gnade auf übernatürliche Weise mit ihm vereinigt werden, — diese Rechtfertigung ist das größte Werk Gottes unter allen Wirksamkeiten Gottes nach Außen. Daher dürfen wir sagen, daß der letzte Endzweck der Schöpfung die Verherrlichung Gottes und die Seligkeit der vernünftigen Kreatur durch die Anschauung Gottes ist. Hinsichtlich dieses letzten Endzweckes ist nach dem h. Thomas keineswegs irgendwie mehr an eine Wahl zu denken. Die vernünftige Kreatur will denselben, oder sie will ihn nicht, ein drittes ist ausgeschlossen.

---

finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae. Unde apud eum, qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit II Cor. 12, 10: Cum infirmor, tunc potens sum. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Wiewohl bei einer subjektiven Interpretation einige Stellen in der Summa des h. Thomas mit dieser Darstellung nicht im Einklange zu stehen oder gar in diametralen Widerspruch zu treten scheinen, so ist doch die **Grundanschauung des h.** Thomas über die Freiheit offenbar nur eine solche, welche die Freiheit als Selbstbestimmung auffaßt.

§. 8.

Die Erklärung der Freiheit des Willens nach dem h. Bonaventura.

Daß der h. Bonaventura, der Zeitgenosse des h. Thomas, die Freiheit des Willens lehrt, auch wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden und die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist, geht aus seiner Lehre von der Trinität hervor. So schwierig, ermüdend und oft unverständlich auch die Belegstellen hierfür aus dem h. Bonaventura sind, müssen wir sie dennoch, da er als Doctor Ecclesiae in hohem Ansehn steht, der Hauptsache nach darlegen. So schreibt er zu einer Stelle des Lombarden[1]): Ad evidentiam huius partis tria principaliter quaeruntur. Primo quaeritur, utrum generatio Filii sit secundum conditionem necessitatis. Secundo, utrum sit secundum rationem voluntatis. Tertio, utrum secundum conditionem exemplaritatis. Quaestio I. An necessaria sit in divinis generatio Filii? Quod generatio sit secundum conditionem

---

1) S. Bonav: Opera Omnia. Lib. I, Sent. dist. 6, art. 1, quaest. 1—2 und tom. I, pag. 119. Ed. Vent. 1751.

necessitatis, sic ostenditur. Foecundior et actualior est natura in Patre ad producendum Filium, quam sit in luce ad producendum radium. Sed lucem necesse est radium producere, ita quod productio est in ipsa secundum conditionem necessitatis: ergo multo fortius in Patre respectu Filii. Die Zeugung des Sohnes in Gott ist nothwendig, nämlich naturnothwendig. Freilich ist der Grund, den er anführt, ohne Bedeutung.

Item omne, quod emanat ab alio, emanat secundum conditionem necessitatis aut contingentiae: ergo et Filius emanat ab altero istorum modorum. Sed non secundum conditionem contingentiae, quia tunc contingens esset, Filium generari. Ergo. Bei der Zeugung des Sohnes, wie bei der Hauchung des h. Geistes ist jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen. Sie sind wie das Wesen Gottes nothwendig im absoluten Sinne des Wortes. Item ab Omnipotente detrahere maximum posse, est impossibile. Sed Deus Pater est omnipotens, cuius maximum posse est generare Filium. Ergo detrahere ei posse generare Filium est impossibile. Sed in aeternis potentia est conjuncta actui. Ergo pari ratione impossibile est auferre actum generationis. Ergo impossibile est non generare. Sed impossibile non esse et necesse esse convertuntur. Ergo necesse est generare. Derselbe Gedanke, wie vorher, aber noch stärker ausgedrückt. Dann läßt er die Gegenargumente folgen.

Contra 1. Augustinus ad Orosium et Magister dicit in Litera (der Sentenzenmeister in der Stelle seines Buches, die der h. Bonaventura hier erklären will): Nec voluntate, nec necessitate genuit Pater Filium, quia necessitas in Deo non est. Ideo cett.

2. Item Hilarius in Libro de Synodis: Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium: ergo non fuit ibi necessitas naturalis, nec necessitas alia, ut videtur. Ergo cett.

3. Item nobilius producens est illud, quod dominatur suae actioni, quam quod subjacet. Sed agens secundum rationem necessitatis subjacet actioni, quia velit nolit oportet ipsum facere. Ergo simpliciter Pater, qui est nobilissimum agens, nobilissimo modo producit Filium: non igitur secundum conditionem necessitatis.

4. Item hoc idem potest ostendi sic. Quod gratis datur, non de necessitate datur. Sed Richardus dicit, quod in Patre est amor gratuitus, quo dat esse Filio et Spiritui sancto. Si ergo gratis dat, non dat necessario. Jetzt folgt die eigentliche Untersuchung.

Conclusio. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod multiplex est necessitas. Quaedam enim est necessitas proveniens ex principio disconveniente, quaedem ex principio deficiente, quaedam ex principio conveniente et sufficiente. Illa autem, quae provenit ex principio disconveniente, est duplex. Aut enim est ex ipso movente contra naturam: et haec est necessitas violentiae: aut contra voluntatem: et est necessitas coactionis: et de illis duobus modis quaerit haereticus: qui sunt valde usitati. Illa similiter, quae est ex principio deficiente, est duplex. Aut enim est respectu ejus, quo res est nata compleri: et haec est indigentiae necessitas, ut cibi et potus, et de hac dicit Joannes: Qui vidit fratrem suum necesse habere. Aut respectu ejus, quod incurrit ex ipso defectu: et haec est necessitas inevitabilis, qualis est in morte et in primis motibus.

Hanc necessitatem incurrit homo ex carentia originalis justitiae . . . . . Tertia est similiter duplex, quae est ex principio sufficiente et conveniente. Aut enim ex principio sufficiente in disponendo: et haec est necessitas materiae dispositae, quae potest dici necessitas exigentiae, aut in complendo: et haec immutabilitatis est necessitas. Et hoc ultimo modo necessitas cadit in Deo, et principaliter in Deo, quia ipse solus est, qui principaliter sibi omnino sufficit, et qui secundum omnia convenit. Haec autem necessitas non repugnat libertati voluntatis, sed solum vertibilitati, qualis non est in Deo. In Gott, will der h. Bonaventura sagen, bestehen die absolute Nothwendigkeit und die absolute Freiheit in einem einzigen, absolut einfachen, ewigen und unendlichen Zusammenschlusse, weil beide Attribute nur ein Gutes von ihm aussagen können. Also hat der h. Bonaventura die Freiheit des Willens auch dann noch gelehrt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist. Dann folgt die Widerlegung der oben angegebenen vier Einwendungen.

1. Ad illud, quod objicitur de Litera, dicendum, quod illud intelligitur de necessitate coactionis, quae nullo modo cadit in Deum.

2. Similiter et Hilarius intelligit de hac eadem. Unde subjungit in Litera (in der Stelle beim Lombarden), non naturali necessitate, cum nollet, tunc enim ibi esset coactio, dum repugnat voluntas.

3. Ad illud, quod objicitur, quod agens per necessitatem subjacet suae actioni, dicendum, quod falsum est. Cum enim est necessitas repugnans, necesse est voluntatem subjici, quia non potest praevalere. Sed

quando est necessitas summe consonans, non potens discordare a voluntate, tunc nullam inducit subjectionem, sicut patet. Deus necessario est beatus et necessario vult esse beatus: et sicut necessarium est ipsum esse beatum, ita et velle illi intelligendum est in generatione Filii. Hier wiederholt er denselben Gedanken mit gleicher Bestimmtheit.

4. Ad illud, quod objicitur de amore gratuito, dicendum, quod duo sunt in gratuito amore. Unum est, quod dat liberalitate mera, ita quod nulla est exigentia sive debitum meriti vel naturae. Aliud, quia dat sine retributione: et quantum ad hoc secundum, dicitur amor gratuitus in Patre, non quantum ad primum: nam foecunditas Patris necessario est ratio communicandi naturam.

Quaestio secunda.

An generatio in divinis sit secundum rationem voluntatis. Utrum generatio Filii sit secundum rationem voluntatis? — Et quod non. Videtur primo per auctoritatem, secundo per rationes. Primo ostenditur per auctoritatem Hilarii, qui dicit in libro de Synodis: Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed Filio natura dedit.

Item Augustinus reprehendit Eunomianum, qui posuit, Filium Dei esse filium voluntatis: ergo si recte reprehendit, generatio Filii non est secundum rationem voluntatis.

Item rationibus ostenditur sic. Generatio, quantum est de se, est exitus naturalis sive per modum naturae. Sed ille est alius modus producendi, quam per voluntatem. Ergo.

Item Filius est sapientia Patris. Ergo si procedit secundum rationem voluntatis, voluntas est prior sapientia. Sed hoc est inconveniens, quia cognitio secundum rationem intelligendi praecedit affectionem sive voluntatem.

Sed contra 1. In omni natura ordinata potentia naturalis subjacet voluntati vel saltem conformatur voluntati, sicut patet in primo homine. Sed in Deo est natura ordinatissima. Ergo nihil est a natura vel per naturam, quod non sit per voluntatem.

2. Item ad hoc est auctoritas Hilarii in III. de Trinitate: Pater ante omne tempus Filium procreavit, omne, quod est Deus, per caritatem nativitati ejus impertinens. Si per caritatem, ergo per voluntatem.

3. Item Origenes loquens de mente divina dicit: Germen proferens voluntatis fit Verbi Pater. Ergo videtur, quod Filius generetur a Patre per voluntatem, et quod fit Filius voluntatis.

4. Item consimilis est modus producendi in Trinitate creata et in Trinitate increata. Sed in imagine notitia oritur mediante voluntate a mente. Ergo Filius a Patre mediante voluntate sive per voluntatem. Minor patet per Augustinum: Partum mentis praecedit appetitus, quo dum quaerendo invenimus, quod nosse volumus, nascitur proles, ipsa notitia.

5. Item ubi est major communicatio, ibi est liberalitas major. Sed Pater plus communicat Filio, quam omnibus creaturis. Ergo major est ibi liberalitas. Ergo cum creaturae procedant per modum liberalitatis, multo magis Filius.

6. Item in creaturis exsistentibus in actu generationis simul movet natura et voluntas, et nihil ex hoc

Filio derogatur. Ergo si Pater magis producit secundum se totum, quem creatura: ergo multo fortius per naturam et voluntatem.

Conclusio. Voluntas potest dupliciter considerari respectu voliti, scilicet ut in ratione approbantis et diligentis et sic est respectu omnis boni, sive sit necessarium, sive sit contingens, sive creatum, sive increatum, sive ab alio, sive non ab alio, ut patet. Haec enim vera est: Pater vult esse Deus. Alio modo consideratur ut in ratione producentis. Et hoc dupliciter, aut prout est principium distinctum contra naturam, secundum quod dicitur, quod alia sunt natura, alia voluntate, aut prout est conjunctum. Si prout est principium distinctum, sic distinguitur voluntas dupliciter scilicet accedens et antecedens. Voluntas accedens est, qua aliquis de non volente fit volens. Haec non est in Deo, nec respectu Dei. Deus enim non habet aliam novam voluntatem nec respectu sui nec respectu alterius. Voluntas antecedens praecedit effectum causalitate et duratione. Haec quidem est in Deo, sed non respectu Dei, sed respectu creaturae solum. Omnes enim divinae personae sunt simul. Alio modo, prout voluntas consideratur ut principium conjunctum naturae, potest esse dupliciter, quia tunc natura et voluntas sunt principium. Aut igitur natura est producens principaliter voluntate communicante, aut e converso. Utrumque enim principaliter esse non potest.

Si voluntas est principium cum communicante natura, sic est processio Spiritus sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Si vero natura est principium cum communicante voluntate, sic est generatio

Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus, et ideo dicitur, quod sibi in eo complacet Pater, et dicitur Filius dilectionis. Dann die Antwort auf die Einwendungen.

1. 2. 3. Ad illud, quod objicitur in contrarium, quod generatio est per modum voluntatis sive secundum rationem voluntatis, dicendum, quod hoc intelligitur aut de voluntate approbante, ut ostendunt duae auctoritates Hilarii et Origenis, aut de voluntate communicante cum natura, ut ratio, quae posita est primo.

4. Ad illud vero, quod objicitur de similitudine imaginis, dicendum, quod in hoc est dissimilis imago creata ipsi Trinitati increatae, ut dicit Augustinus XV de Trinitate, quia ibi non nascitur Verbum per inquisitionem, sicut potest nasci in nobis: unde valet potius ad oppositum, quam ad propositum.

5. Ad illud, quod objicitur, quod major est communicatio in generatione Filii, dicendum, quod major communicatio vel minor non facit modum emanandi esse secundum liberalitatem vel secundum modum voluntatis, sed modus sive ratio communicandi. Et quia Pater communicat creaturis per voluntatem, ita quod voluntas ejus est causa producens Filio per foecunditatem naturae, ideo non sic dicitur Filius produci per voluntatem, sicut creaturae.

6. Ad illud, quod in generatione hominis simul movet natura et voluntas, dicendum, quod hoc est propter defectum magis, quam propter complementum, quia Pater per se non potest generare, sed esse communicatione cum alio distante, quod fit ad imperium volun-

tatis. Deus autem alio adjuvante non indiget: et ideo non est simile.

Quaestio tertia.

An generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis.

1. Et quod sic videtur hoc modo. Super illud Psalmi: Semel locutus est Deus, Glossa: Id est: Filium genuit, in quo omnia disponit. Sed dispositio aeterna dicit rationem exemplaris. Ergo si Filius procedit ut Verbum, procedit per modum exemplaritatis.

2. Item generatio Filii a Patre est similis productioni notitiae ex mente. Sed notitia procedit ex mente secundum rationem exemplaris, quia exemplar est ratio cognoscendi. Ergo.

3. Item quod est imago in producto, hoc est exemplar in producente. Quando enim productum expresse repraesentat, imago dicitur. Similiter cum producens expresse repraesentat, exemplar dicitur. Ergo cum Filius procedat ut imago, eadem ratione per modum exemplaritatis.

4. Item omne principium cognitivum rei producendae producit secundum rationem exemplandi. Sed Pater est principium Filii cognitivum, ergo producit Filium secundum rationem exemplaris. Si dicas, quod illud non sufficit, imo necesse est, quod exemplar et exemplatum differant in forma et natura, hoc nihil est, quia si homo, dum generat hominem, posset talem generare, qualem cogitat, tunc generatio illa non tantum esset secundum naturam, sed etiam secundum exemplar. Sed Pater omnino producit Filium, ut scivit et voluit. Ergo. Si dicas,

quod nec illud sufficit, sed necesse est exemplar praecedere: objicitur: Si Deus ab aeterno creasset mundum per impossibile, nihilominus mundus esset productus secundum rationem exemplaritatis.

Contra. In inferioribus agens per naturam et agens per exemplar esse opposito dividuntur, sicut natura et intellectus. Ergo quod producitur secundum naturam, non producitur secundum rationem exemplaritatis. Sed Filius secundum naturam producitur a Patre. Ergo. Item omne producens aliud secundum rationem exemplaritatis producit secundum rationem voluntatis. Sed Pater, ut ostensum est supra, non producit Filium per voluntatem. Ergo cett. Item formae non est forma, ergo nec exemplaris exemplar. Sed Filius est ars et exemplar omnium. Ergo non habet exemplar in Patre. Ergo non procedit secundum rationem exemplaritatis. Item, quod est in alio secundum veritatem, non est in illo secundum exemplar. Sed Filius est in Patre secundum veritatem. Ergo non procedit secundum rationem exemplaritatis.

Conclusio. Respondeo dicendum, quod sicut procedere per modum voluntatis et liberalitatis est dupliciter, — uno enim modo procedit per modum liberalitatis ipsum, quod non est liberalitas, sed quod fit vel datur ex liberalitate, et sic creaturae procedunt a Deo: alio modo sicut id, quod est ratio liberalitatis, ut amor, et sic procedit Spiritus sanctus ut amor, qui est donum, in quo omnia dona donantur: — sic per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie: sicut creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic importat exemplar

causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplantis sicut ratio exemplandi, et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris, quum non tantum se loquitur, sed etiam caetera disponit. Unde Filius secundum Augustinum dicitur plena ars omnium rationum viventium. Et hinc habet ortum illud, quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse. Et ille modus producendi secundum exemplaritatem non repugnat processui naturali, imo non potest esse nisi naturalis. Alius vero modus repugnat processui naturali: est enim secundum voluntatis imperium, ita quod producens et productum differunt sicut causa et causatum et unum secundum veritatem non est in alio.

Unde rationes inductae ad hanc partem procedunt secundum hanc viam et secundum hanc verum concludunt, secundum aliam vero nulla concludit, imo ad omnes respondendum est per interemptionem.

1. 2. 3. Illae autem, quae objiciuntur in contrarium, omnes procedunt secundum aliam viam, quia dicunt, quod procedit secundum modum exemplaritatis, quod est ratio exemplandi: quod patet, quia sumuntur a ratione aeternae dispositionis, cognitionis et imaginis. Ultima vero ratio concludit, quod procedit per modum exemplaritatis, sicut exemplatum, et propterea solvenda est per interemptionem.

4. Ad illud ergo, quod objicitur, quod omne principium rei producendae, si habet cognitionem, producit per exempla, dicendum est, quod illud falsum est, nisi ratio cognitionis praecedat, ita quod habeat praecognitionem saltem secundum rationem causae ad effectum:

quae ordinatis exigit essentialem diversitatem sive substantialem. Exemplatum enim, secundum quod exemplatum, non est in exemplante secundum veritatem, sed per similitudinem: quae inquam similitudo, cum sit ratio cognoscendi et exemplandi, dicitur exemplar. Procedit ergo Filius secundum rationem exemplaritatis, non sicut exemplatum per exemplar, sed sicut ipsum exemplar vel ratio exemplandi [1]).

Et si tu objicias, quod exemplar commune est toti Trinitati, respondet ad hoc Altissiodorensis de mundo architypo sive de ideis, quod idea sive mundus architypus non tantum appropriatum est ipsi Filio, verum etiam proprium.

Vel aliter potest dici, quin secundum quod exemplar dicit rationem cognoscendi, sic commune est toti Trinitati et appropriatur Filio, sicut Sapientia. Secundum vero quod ultra hoc dicit rationem emanandi, sic est proprium Filii et sic importatur per hoc nomen Verbum.

Aus dieser ganzen, mühsamen und schwierigen Erörterung sehen wir, wie der h. Bonaventura mit ängstlicher Sorgfalt festgehalten haben will, daß die Freiheit auch von dem Wesen und von den innern Thätigkeiten Gottes ausgesagt werden muß, obschon hierbei die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Also hat der h. Bonaventura die Willensfreiheit gelehrt, wenngleich die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden ist.

---

1) Der h. Bonaventura will hier nur den Gedanken ausdrücken, daß das Sein eines Dinges in sich, das Sein desselben in der göttlichen Idee und das Sein desselben in unserer Erkenntniß drei sehr verschiedene Dinge seien, während sie nach dem Pantheismus Eins und dasselbe sind.

Nur zu diesem Zwecke haben wir jene Darstellung des Ursprunges der zweiten und dritten göttlichen Person nach dem h. Bonaventura hier wiedergeben wollen. Denn es ließen sich sonst über manche einzelne Gedanken in dieser Erörterung beanstandende Fragen erheben. Wenn er Vergleiche und Bilder aus der körperlichen und unbewußten Schöpfung entnimmt, so hat er allerdings das für sich, daß die ganze Welt nach dem Bilde der Allerheiligsten Dreieinigkeit erschaffen ist. Auch hat er für dieses Verfahren die Wahrheit, daß, da die sichtbare Welt das eigenthümliche Gebiet des Menschen ist, er in ihr alle seine Gedanken ausgestalten soll. Sogar auf Tertullian kann er sich für dieses Verfahren berufen. Denn dieser Schriftsteller entnimmt die meisten Versuche, das Geheimniß von der Allerheiligsten Dreieinigkeit dem Verständnisse näher zu legen, aus der körperlichen Welt. So bedient er sich der Vergleiche Wurzeln, Baum, Frucht. Jeder sieht wohl das Unpassende; denn die Dreiheit ist darin zwar ausgedrückt, nicht aber die Wahrheit, daß jede der drei göttlichen Personen in allem, was den Begriff der Gottheit ausmacht, den beiden andern völlig gleich ist. Aber unsern Zweck, nämlich zu zeigen, daß der h. Bonaventura die Freiheit des Willens auch dann noch festgehalten haben will, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist, und schließlich, daß er die Freiheit als Selbstbestimmung erklärt, glauben wir hiermit erreicht zu haben.

§. 9.

Die Darstellung der Freiheit des Willens nach dem h. Alphons von Liguori.

Daß auch der berühmte Theologe und Ordensstifter, der h. Alphons Maria von Liguori dieselbe Definition der Willensfreiheit zu Grunde gelegt hat, ersehen wir aus seinem großen Werke Theologia moralis, worin er sagt (lib. V, nro. 9.): Voluntarium dividitur in liberum seu contingens et necessarium. Primum fit a voluntate, quae operatur cum indifferentia ad volendum et nolendum. Talis est amor viatoris in Deum. Secundum a voluntate determinata ad unum, ut est amor beatorum in patria. Gonet docet contra Vasquesium, quod ratio voluntarii perfectius reperitur in actibus necessariis, quam liberis. Ratio est, quia quo major est amor, eo majus est voluntarium, id est, major voluntatis propensio et major cognitio intellectus. Talis est amor necessarius Dei erga se ipsum, vel amor beatorum, quo toto conatu feruntur in Deum. Diese Worte des großen Heiligen kann man nicht genug erwägen. Die Freiheit des Willens besteht also nach ihm auch dann, wenn der Wille sich nur auf ein einziges Objekt richten kann, wenn er auf ein Einziges hin bestimmt ist, und schließlich, wenn in diesem Sinne eine Nothwendigkeit für ihn vorliegt. Ja, die Freiheit des Willens ist bei einer solchen Nothwendigkeit noch um so größer, weil dann die ganze Kraft des Willens auf dieses eine Objekt gerichtet wird und in demselben sich gleichsam verzehrt, indem die Vernunft einsieht, daß die Richtung des Willens auf ein anderes Objekt durchaus unmöglich ist. So ist es auch, sagt der h. Alphons, mit der Liebe, nämlich mit der Freiheit, mit welcher

Gott sich selbst will, und mit der Liebe der Seligen zu Gott. Offenbar hat dieser Heilige die Willensfreiheit hier gelehrt, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens auch nur für ein Einziges vorhanden ist, ja sogar die Freiheit des Willens in jenem Falle für um so größer erklärt. Diese Lehre des h. Alphons dürfte aber um so mehr zu beachten sein, da seine Moraltheologie das größte Ansehn in der Kirche erlangt hat, und keine einzige Moraltheologie sich seinem Einflusse zu entziehen vermögen wird. Denn zunächst hat Pius VII. behufs der Seligsprechung ihres Verfassers die sämmtlichen Schriften desselben aufs genaueste untersuchen lassen. Diese Untersuchung gab als Endergebniß die größte Anerkennung von Seiten des h. apostolischen Stuhles, und seine Werke wurden dringend empfohlen. Endlich erklärte Gregor XVI., daß jeder Professor der Moral alle Entscheidungen und Ansichten des seligen Alphons öffentlich vortragen dürfe, und daß jedem Beichtvater sie alle auch praktisch zu befolgen gestattet sei [1]).

Wir dürfen demnach sagen, daß wir durch diese Stelle des h. Alphons eine wahrhaft entscheidende Auktorität für unsere Definition der Willensfreiheit, nämlich, daß sie Selbstbestimmung ist, gewonnen haben; denn ihm wird doch jeder Theologe unbedenklich folgen dürfen. Diese Erklärung der Freiheit wendet auch der h. Alphons auf Gott, auf die seligen Engel und Menschen an. An eine Wahl kann hierbei nicht mehr gedacht werden, und also ist sie ihm ebenfalls nur eine Offenbarung der Selbstbestimmung, aber keineswegs bildet sie das eigentliche Wesen derselben.

---

1) Wenn man bedenkt, mit welcher äußersten Vorsicht und wahrhaft apostolischen Gewissenhaftigkeit in allen seinen Entscheidungen der h. Apost. Stuhl zu Wege geht, so wird man stets mit Zuversicht und Freudigkeit denselben folgen und sicher sein, daß man auf diese Weise nie fehlen kann.

§. 10.

Bildungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der Freiheit des Willens nach Hirscher [1]).

An die Bemerkungen und Erklärungen der Kirchenväter über die Freiheit können wir auch die Anschauungsweise einiger Theologen neuerer und neuester Zeiten anschließen, und zwar führen wir zunächst Hirscher an, weil dessen Schriften, wenn auch nicht frei von Mängeln, dennoch zu ihrer Zeit weitverbreitet waren und noch heute von Vielen berücksichtigt werden. So schreibt er in seiner „Christlichen Moral", welche allerdings von bedeutenden Theologen zu verschiedenen Zeiten verschieden beurtheilt worden, folgendermaßen (p. 161): „Der Mensch ist kraft seiner Wiedervereinigung mit Gott und durch den Beistand der göttlichen Gnade frei, aber zur Freiheit. Er hatte ursprünglich die Bestimmung, seine selbstthätige Kraft dem Versucher gegenüber in Besitz zu nehmen und sich zur freien und bewährten Treue gegen Gott zu erheben. Nun diese Bestimmung hat er noch itzt. Gott hat sich ihm wieder genaht und steht ihm bei mit seiner Gnade; aber nicht dazu, daß er für sich stethin in der gleichen Ohnmächtigkeit verharre, sondern eben, daß er, von der Gnade gehoben und ge-

1) Selbstverständlich haben wir die Schriften von Hirscher, welche auf dem Index stehen, nicht berücksichtigt. Doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß er dieselben aus dem Buchhandel zurückgezogen und sich dem h. apostolischen Stuhle freudig unterworfen hat. Möchten diesem Beispiele alle diejenigen folgen, welche sich in ähnlicher Lage befinden! Gewiß werden sie wieder im Herzen Frieden finden.

tragen, seine freie Kraft in Besitz nehme, sie im Kampfe übe und so zu jener Treue und Bewährtheit gelange, zu welcher er ursprünglich bestimmt war und noch ist. Ja nicht soll der Mensch an der Hand der Gnade zu einer Selbstständigkeit und Kraft heranwachsen, die Gottes und seiner Gnade nicht mehr bedarf. Solches Streben wäre eben so selbstsüchtig als in sich unmöglich. Denn wo gibt es außer Gott eine Freiheit? Die Himmlischen sind Freie, aber sie sind es in Gott. Der Mensch soll in treuer Mitwirkung mit der Gnade nur in dem Sinne frei werden, daß er über die Macht der Welt und des Fleisches hinauswachse; damit aber entwächst er nicht etwa Gott und seiner Gnade, vielmehr wächst er damit nur tiefer und tiefer in die Gemeinschaft mit Gott hinein. Das Eine ist nicht ohne das Andere. Und so ist der Mensch durch seine Vereinigung mit Gott und seiner Gnade frei gemacht zur Freiheit, aber zugleich frei gemacht zur Abhängigkeit, d. h. zur unbegrenzten und ewig treuen Ueberantwortung an Gott. Daß die eigene Selbstbestimmungskraft des Menschen wirklich in der angegebenen Weise bildbar und zur Vervollkommnung berufen sei, ist klare Lehre der h. Schrift sowohl als der Erfahrung. So redet Christus bei Joh. 8, 32—36 von Sklaven, die er frei zu machen gekommen sei. Noch also waren sie Unfreie; aber sie sollten Freie werden durch ihn. Also hatten sie hiezu auch, gleichwie den Beruf, so die Fähigkeit. Und nicht mechanisch sollten oder konnten sie aus ihrer Sklaverei erlöst werden: nein! sie selbst sollten frei werden. Und das ist überhaupt im N. Test. der Unterschied zwischen denen, welche durch das Evangelium wieder hergestellt sind, und den Andern, die noch im alten Zustande leben, daß Letztere nichts weiter haben, als ein Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bösen, das aber noch unter dem Gebot der Sünde steht,

jene dagegen zur wirklichen Freiheit d. h. zur stehenden Superiorität des Geistes oder Willens über die sündhafte Lust emporgestiegen sind. Sind sie aber emporgestiegen und haben sie gerade hierin ihre Bestimmung erfüllt, so hatten sie auch den Beruf, ihr bloßes Wahlvermögen zwischen Gut und Bös zur Unvermögendheit des Sündigens, d. i. zur eigentlichen Freiheit (Joh. 8, 32—36. Röm. 6, 18. 8, 2. 2 Kor. 8, 17. Jak. 1, 25.) empor zu bilden. Der Herr spricht zu Paulus: „Die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen". 2 Kor. 12, 9. Die bedrängte Kraft bildet sich folglich am Widerstand, und was ihr Gefahr und Leiden brachte, hebt ihre Stärke. Hebt es aber ihre Stärke, so hatte sie die Fähigkeit gehoben zu werden, und dazu die Bestimmung. Was lehrt uns hinsichtlich dieser Fähigkeit und Bestimmung die Menschengeschichte? Wir sagen: welche Superiorität des Geistes über seine Sphäre in Vielen, die sich durch treue Anstrengung ihrer Kraft die Herrschaft über sich selbst errungen haben! — Es ist klar: sie alle trugen das Vermögen, ja den Beruf dieser Superiorität in sich; und die Andern, die sich nicht emporgearbeitet haben, besaßen und besitzen sie dieses Vermögen und diesen Beruf darum weniger?

Was hier von dem in der Freiheitsanlage befindlichen Vermögen und Berufe des Fortschreitens bis hin zu jener Freiheit, die da die Freiheit der Kinder Gottes ist, gesagt wurde, dasselbe gilt nun aber auch nach der entgegengesetzten Seite hin. Der Mensch hat eben so das entsetzliche Vermögen, in die volleste Knechtschaft unter die Gelüste des Herzens hinabzusinken, seine angeborene Kraft für's Gute mehr und mehr verlierend. Joh. 8, 34. 2 Petr. 2, 19. Und zwar bedarf es hierzu nicht der geringsten

Mühe [1]). Die Neigung zu diesem Versinken ist ihm eingeboren, und wo er sich an die Uebermacht des Fleisches ergibt, thut er etwas, so ihm leicht und natürlich. Röm. 7 [2]).

Folgesätze. — Laut des Bisherigen steht fest:

I. Der Geist ist frei auch in dem Sinne, daß er als Centralkraft über seine Sphäre zu herrschen vermag; aber er ist es, wie im Anfang, so um so mehr itzt, nur unter dem Beistand der Gnade.

II. Des Menschen Freiheit steht bei Jedem zuerst auf der Stufe des Wahlvermögens zwischen Gut und Bös, zwischen dem Willen Gottes und des Fleisches; aber sie muß von dieser Anfangsstufe empor zur eigentlichen Freiheit, welche ist die Superiorität des Geistes über Welt und Fleisch, über Kampf und Wahl. Joh. 8, 32—36. Röm. 6, 18. 8, 2. 2 Kor. 3, 17.*) und die Ueberantwortung an Gott, an Christus und seinen Willen. 1 Kor. 7, 22. 1 Petr. 2, 16.

III. Der Mensch ist also frei, um frei zu werden, d. h. seine Kraft so zu verwenden und zu üben, daß es ihm natürlich und leicht sei, das Gesetz Gottes in seiner Sphäre auszuführen.

---

1) Hirscher hat durchaus Unrecht zu behaupten, daß zum Hinabsteigen in das Verderben es keiner Anstrengung bedürfe. Gewiß liegt auch in der Sünde eine, freilich vergebliche, Kraftäußerung, wie der h. Bernhard so ergreifend in seiner Schrift De duodecim gradibus humilitatis bezeichnet.

2) Auf Röm. 7 brauchte Hirscher sich dabei nicht zu berufen; denn es ist ebenso verkehrt, die Neigung zum Bösen natürlich nennen zu wollen, als anzunehmen, daß alle Werke des Menschen im Stande der Ungnade durchaus böse sein müssen.

*) „Wir finden diese Vorstellungsweise schon bei mehren heidnischen Weisen, besonders aber auch bei den Kirchenvätern. Clemens Alex. sagt ausdrücklich: *Τὸ ὑποπεσεῖν καὶ παραχωρῆσαι τοῖς πάθεσιν, ἐσχάτη δουλεῖα ὥσπερ ἀμέλει τὸ κρατεῖν τούτων, ἐλευθερία μόνη.* Strom. Lib. II, C. 23, p. 506. Ganz so Lib. III, C. 5, p. 531."

IV. Aber er ist frei auch mit dem Vermögen gänzlicher Unfreiheit. Er kann ein völliger Sklave werden des Fleisches, der Welt und des Teufels. Joh. 8, 34. 2 Petr. 2, 19. Was wachsen kann, kann auch abnehmen."

In dieser Darstellung [1]) faßt also Hirscher das Wesen der Freiheit ganz richtig als Selbstbestimmung auf. Allerdings hätte er sich noch schärfer ausdrücken können, indem er sie als bewußte Selbstbestimmung erklärte. Die Wahl ist ihm gleichfalls nur eine Offenbarung der Freiheit. Leider vermissen wir auch eine gehörige Unterscheidung zwischen der Freiheit, die jeder Mensch von Natur aus besitzt, und derjenigen, welche er durch die Gnade der Rechtfertigung erlangt, obschon diese Unterscheidung durch das von ihm selbst angeführte Citat aus Clemens v. Alexandrien ihm so nahe lag. Immerhin verdienen aber seine Bemerkungen über die Freiheit und das Wesen derselben, namentlich wenn man jene verschwommene Zeit, in der er lebte und wirkte, betrachtet, eine Erwähnung und Beachtung.

§. 11.

Die Freiheit des Willens auch als Selbstbestimmung nach Kleutgen.

P. Kleutgen hat in seinem vortrefflichen Werke „Die Theologie der Vorzeit" die Freiheit als ein Wahlvermögen aufgefaßt. Indessen läßt es sich nicht verkennen, daß diese

---

1) Auch Kaulig stimmt im Wesentlichen mit dieser Darstellung überein. Dagegen hat Huber eine von dieser Auffassungsweise der Freiheit vollständig abweichende Ansicht

Erklärung im Allgemeinen ihm selbst nicht genügt. In solchem Falle nimmt er dann auch die von uns gegebene Erklärung der Freiheit als Selbstbestimmung an. Denn er gesteht ein, daß der Wille an eine Wahl oft gar nicht mehr denke, und daß die Bestimmungsfähigkeit des Willens oft nur für ein Einziges vorhanden sei, obgleich die Freiheit des Willens im vollen und strengen Sinne bestehen bleibe.

So sucht er in seinem Werke die von Leibnitz gegebene Erklärung der Freiheit zu widerlegen. Dieser kommt aber wesentlich darauf hinaus, daß die Freiheit eine Selbstthätigkeit sei. Bei dieser Widerlegung schreibt Kleutgen Folgendes (p. 269): „Aber heißt es nicht das Wesen der Freiheit verkennen, wenn man den Grund, weßhalb der Wille so und nicht anders will, in etwas anderem als im Willen selber sucht? Dort ist Freiheit, wo Selbstbestimmung ist. Selbstthätigkeit, welche nämlich Leibnitz schon für Freiheit halten möchte, ist nicht Selbstbestimmung. Soll der Wille nicht bloß aus ihm innewohnender Kraft handeln, sondern auch zum Handeln oder Nichthandeln sich selbst bestimmen, so kann man jenen hinreichenden Grund seiner Entscheidung nur in ihm selber suchen. Die Freiheit ist ja eben das Vermögen des Willens, sich selbst zu bestimmen. Und also ist eben sie auch der hinreichende Grund, nach dem Leibnitz fragt".

Diese Aeußerungen von Kleutgen sind in der That sehr treffend. Er sieht wohl ein, daß er mit der Auffassung der Freiheit als eines Wahlvermögens den geistesmächtigen Angriff Leibnitzens nicht aushalten könne. Er entscheidet sich daher für die Erklärung der Freiheit als einer Selbstbestimmung durch den Willen. Selbstthätigkeit, sagt er ganz richtig, sei noch nicht Selbstbestimmung. Denn erstere kann noch von bewußtlosen Geschöpfen ausgesagt werden, aber niemals die

letztere. So hat Kleutgen, indem er die Freiheit als die bewußte Selbstbestimmung auffaßt, gleichfalls unsere Definition der Freiheit angenommen. Denn die Selbstbestimmung liegt ja schon darin, daß er die Freiheit des Willens auch da noch annimmt, wo die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur für ein Einziges vorhanden ist. Dies sagt er ganz klar (p. 218): „Wenn ein Geist so beschaffen ist, daß er nur das wahrhaft Gute begehren und das wahrhaft Schlechte verabscheuen kann, so ist darin freilich eine Nothwendigkeit enthalten, aber eine Nothwendigkeit, die gewiß nicht als ein Mangel oder Uebel betrachtet werden darf. Heißt das ja nichts anders, als so weise und gut sein, daß man keines schlechten Wollens fähig ist!" Also gesteht er hier selbst ein, daß auch dann noch die Freiheit vorhanden ist, wenn die Bestimmungsfähigkeit des Willens nur auf ein Einziges geht, und das Gegentheil ausgeschlossen bleibt. Die Erinnerung, daß eine Nothwendigkeit in diesem Sinne kein Mangel oder Uebel, sondern eine Vollkommenheit sei, ist selbstverständlich. Denn durch die Freiheit des erschaffenen Geistes wollen wir auf analoge Weise die Freiheit Gottes erkennen. Wenn wir daher sagen, daß die Freiheit des Willens auch dann noch vorhanden ist, falls dieser sich nur für ein Einziges bestimmen kann, und wenn wir die Nothwendigkeit in diesem Sinne mit der Freiheit vereinigen, so kann auch die Nothwendigkeit in diesem Sinne nicht etwas Unvollkommenes oder Mangelhaftes bezeichnen, weil in Gott nichts Unvollkommenes sein kann. Auch durch das Ansehn dieses großen Theologen neuester Zeit glauben wir unsere Definition der Freiheit hinlänglich begründet zu haben, wiewohl dieselbe, namentlich auf dem Gebiete der Theologie, unendliche Schwierigkeiten enthält.

§. 12.

Die Auseinandersetzung der Freiheit des Willens als Selbstbestimmung nach Friedhoff.

Endlich hat auch Friedhoff die von uns aufgestellte und durchgeführte Erklärung und Definition der Freiheit des Willens als der (bewußten) Selbstbestimmung auseinandergesetzt [1]). Jede Definition über philosophische oder theologische Gegenstände, sagt Friedhoff, muß ihrem Umfange und Inhalte nach auf dem gesammten Gebiete dieser Disciplinen anwendbar und durchführbar sein. Die theologische Definition der Freiheit als eines Wahlvermögens entbehrt aber auf dem Gebiete der Theologie der durchgängigen Applikabilität, und nur die Freiheit als Selbstbestimmung ist auf jede vernünftige Kreatur anwendbar; denn die Seligen und Verdammten können hinsichtlich des wesentlichen und eigentlichen Objektes der Freiheit, nämlich der Erreichung oder Nichterreichung der glückseligen Anschauung Gottes, nicht mehr wählen. Vielmehr setzen sich die Verdammten mit Freiheit gegen Gott und zwar so, daß, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben wäre zur Sinnesänderung, sie dennoch mit Freiheit auf die Gemeinschaft Gottes verzichten würden. Die Seligen dagegen setzen sich mit Freiheit für Gott, und selbst die Qualen der Hölle würden sie

1) Vgl. Prof. Friedhoff Dogm. §. 24 u. 105. Allgem. Mor. §. 18—21. Auf die Werke dieses Gelehrten hat Prof. Schmid in seiner Schrift „Wissensch. Richtungen auf dem Gebiete des Katholiz." (die Theorie Möhlers, Kuhns und Friedhoff's) zuerst aufmerksam gemacht.

nicht vermögen, auf die Gemeinschaft Gottes zu verzichten. Ferner sagt Friedhoff, daß die üblichen Ausreden der Vertheidiger der Definition der Freiheit als Wahlvermögen, nämlich der Selige könne im Guten, der Verdammte im Bösen wählen, und sich so der Wille entweder im Guten oder Bösen befestigen, unbegründet seien, weil man über die Wahrheit hinwegsehe, daß das eigentliche und wesentliche Objekt der Freiheit in der Erreichung oder Nichterreichung der Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung Gottes selbst besteht, folglich die Wahlkraft sich auf die Erreichung oder Verwerfung der visio beatifica richten muß. Also ist im Seligen wie im Verdammten die Freiheit nur die (bewußte) Selbstbestimmung; ebenso in Christus als Menschen, der vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die visio beatifica gehabt hat. Soll ferner die Freiheit als Wahlvermögen aufgefaßt werden, so kann sie Gott einzig und allein in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen zugeschrieben werden. Dies ist freilich ein gewöhnliches Verfahren, daß man sagt, Gott komme in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Innen die Nothwendigkeit, in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen die Freiheit zu. Indessen diese gewöhnliche Darstellung, sagt Friedhoff, ist verwerflich. Denn jedes Attribut, was ein Gutes aussagt, muß von Gott prädizirt werden, weil alles Gute virtualiter in ihm existirt. Nun ist aber auch das Attribut „Nothwendigkeit“ ein Gutes; denn das Wesen und die inneren Thätigkeiten Gottes sind in dem Sinne nothwendig, daß sogar der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils in Beziehung auf sie ausgeschlossen ist. Auch das Attribut „Freiheit“ bezeichnet ein Gutes und zwar nach der Ansicht Aller das erhabenste Gut des Menschen. Ferner alle Attribute, die wir Gott bei-

legen, dürfen sich niemals gegenseitig ausschließen. Und da nun durch die kreatürliche Freiheit die Freiheit Gottes auf analoge Weise erkannt werden muß, so muß die Freiheit von Gott doch zunächst in Beziehung auf sein Wesen und seine inneren Thätigkeiten ausgesagt werden. Denn Gott kann die Freiheit zunächst nur in Beziehung auf diese haben, weil er als absolutes Prinzip sich selbst Zweck und Gesetz ist. Soll aber die Freiheit wie die Nothwendigkeit Gott zunächst in Beziehung auf sein Wesen und seine inneren Thätigkeiten zugeschrieben werden, so kann das nach dem Vorhergesagten nur in dem Sinne geschehen, daß beide Attribute sich nicht ausschließen, und daß folglich bei der Freiheit wie bei der Nothwendigkeit in Beziehung auf das Wesen und die inneren Thätigkeiten Gottes der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibt. Sollen aber Freiheit und Nothwendigkeit, oder die Richtung des Willens auf ein Einziges in Gott vereinigt bestehen, dann kann man in diesem Falle, wie Friedhoff treffend bemerkt, nur eine solche Definition der Freiheit auf Gott anwenden, der zufolge sie die (bewußte) Selbstbestimmung ist. Schließlich stimmt er mit unserer Ansicht überein, daß alle diejenigen Theologen, welche Gott die Freiheit allein in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Außen, die Nothwendigkeit in Beziehung auf seine Wirksamkeit nach Innen zuschreiben und folglich Nothwendigkeit und Freiheit in Beziehung auf Gott als schroffe Gegensätze hinstellen, damit nichts gewonnen haben. Denn vorausgesetzt, daß Gott so die Welt erschaffen wollte, nicht etwa den status naturae purae, sondern den finis supernaturalis et indebitus, oder daß die gegenwärtige Weltordnung bestehen sollte, so ist dieser Wille Gottes, worauf jene Theologen allein die Freiheit Gottes beschränken, *hypothetisch* nothwendig, und so kommt ihnen unvermerkt Nothwendigkeit

neben der Freiheit zu stehen. Also sagen wir, daß in Gott hinsichtlich seines Wesens und seiner inneren Thätigkeiten die absolute Nothwendigkeit und die absolute Freiheit, hinsichtlich seiner Wirksamkeit nach Außen die hypothetische Nothwendigkeit und hypothetische Freiheit bestehen, folglich auch bei Gott immer die Freiheit nur Selbstbestimmung ist.

Dritter Theil.

Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt.

Einleitung.

Gewiß hat das Christenthum durch seine Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens die geistige Neuschaffung der Welt bewirkt. Durch das Christenthum allein ist der freie Wille der Faktor in den großen Ereignissen der Weltgeschichte, wie auch in dem Leben jedes einzelnen Menschen geworden, insofern dieses hier und jenseits seine Bedeutung hat. Denn der Mensch gebraucht seinen freien Willen als Mittel zu seiner Selbstbestimmung, um seinen letzten Endzweck, nämlich die Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung Gottes und die unmittelbare Vereinigung mit ihm, zu erreichen. Darum bildet es die Aufgabe jedes einzelnen Menschen, in der ihm von Gott gegebenen heiligmachenden Gnade bis zum Abschlusse seiner Prüfungszeit zu beharren und sich um die Wiedererlangung der verlorenen heiligmachenden Gnade

zu bemühen. In dieser Hinsicht aber müssen wir offenbar dem Menschen die Freiheit des Willens als eine natürliche Seelenkraft zuschreiben und folglich ihm auch in dieser Hinsicht die natürliche Freiheit vindiziren, weil sie von der menschlichen Natur der Wirklichkeit oder doch der Anlage nach untrennbar ist.

Darum ist diese Freiheit des Willens in jeder vernünftigen Kreatur, in dem Seligen, Verdammten, Gerechten oder Sünder, insofern sie sich selbst bestimmen, vorhanden. Und weil diese Freiheit des Willens als eine vom Schöpfer gegebene Kraft unvertilgbar [1]) im erschaffenen Geiste ist, deßwegen hat auch durch sie jeder Mensch, so lange er noch in diesem Leben ist, die Befähigung zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott. Die Ansicht, daß es schon in diesem Leben einen Sünder geben könne, der sich nicht mehr zu bekehren vermöge, weil Gott ihm keine Gnade mehr angedeihen lasse, ist daher durchaus verwerflich. Ist nun also die Freiheit als natürliche Kraft der Seele in jedem Menschen unvertilgbar, wie alle andern natürlichen Kräfte der Seele, dann müssen wir dieselbe, eben wie jeder Mensch und jedes vernünftige Geschöpf sie besitzt, als natürliche Freiheit bezeichnen. Aber insofern der Mensch diese natürliche Freiheit gebraucht, um mit Hülfe der aktuellen Gnade die empfangene heiligmachende Gnade zu bewahren und durch die Beharrlichkeit in derselben

---

1) Vgl. h. Thomas P. I, quaest. 98, art. 2: Ea, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Präziser und schärfer kann man den Satz, daß durch die Sünde keine wesentliche Aenderung in den natürlichen Kräften der vernünftigen Kreatur eintreten kann, nicht aussprechen. Darum hat unsere Kirche auch immer den Satz festgehalten: etiam in daemonibus naturalia manserunt integra, während die Reformatoren die Freiheit durch den Sündenfall aufgehoben sein ließen.

das ewige Leben zu erreichen[1]), und insofern die heiligmachende Gnade und durch sie auch die Freiheit von der Knechtschaft der Todsünde und die göttliche Kraft zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes, der visio beatifica, in ihm bestehen, — nennen wir diesen Zustand der Rechtfertigung oder der heiligmachenden Gnade in ihm die übernatürliche Freiheit. Diesen Zustand müssen wir die übernatürliche Freiheit nennen, weil wir auch die heiligmachende Gnade als status supernaturalis et omnino indebitus zu bezeichnen haben. Diese übernatürliche Freiheit aber ist nur durch die Rechtfertigung in uns, und sie ist daher nicht in allen Menschen, sondern nur in dem Gerechtfertigten. Leider wird dies oft ganz übersehen, und die übernatürliche Freiheit von der natürlichen nicht genug unterschieden[2]), indem jene ohne weiteres allen Menschen zugeeignet wird. Indessen muß diese Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Freiheit ebenso sicher aufgestellt und festgehalten werden, als die Natur und die Gnade zwei verschiedene Stufen der Wirksamkeit Gottes nach Außen sind, und als nur derjenige Mensch, welcher die heiligmachende Gnade besitzt, gerechtfertigt ist. Wir kommen folglich durch den von selbst gegebenen Entwicklungsgang unserer Aufgabe auf den Begriff des Uebernatürlichen, welchen wir hier mit aller Sorgfalt zu entwickeln haben, weil gerade dieser Begriff nicht nur einer der tiefsten und weittragendsten,

---

1) Vgl. Trident. Sess. VI, Can. 22: S. q. d., justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. Die Vorbereitung zur Rechtfertigung, worüber ibid. Cap. 6 die Rede ist, haben wir nicht genannt, weil der Mensch dann noch im Stande der Todsünde ist und folglich der übernatürlichen Freiheit entbehrt.

2) Das Verdienst, diese Unterscheidung zuerst gründlich hervorgehoben zu haben, gehört unbedingt dem P. Kleutgen.

sondern auch einer der schwierigsten auf dem Gebiete der gesammten Theologie ist, wie wir aus dem Nachfolgenden ersehen werden.

§. 1.

Der Begriff des Uebernatürlichen.

Der Begriff des Uebernatürlichen stützt sich auf zwei Momente: erstens auf das Dogma, daß die vernünftige Kreatur nach der gegenwärtigen göttlichen Vorsehung zur Glückseligkeit durch die unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens und durch die Vereinigung mit demselben bestimmt ist, zweitens auf die gänzliche Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte der vernünftigen Kreatur, zu dieser Bestimmung zu gelangen.

Das Dogma, daß die visio beatifica den Endzweck unseres Daseins bildet, haben die ökumenischen Conzilien von Vienne, von Florenz und von Trient ausgesprochen[1]). Auch

---

1) Das Conzil von Florenz sagt in dem Unionsdekrete: Animae perfecte purae in coelum mox recipiuntur et intuentur ipsum Deum trinum et unum, sicuti est. Weiter wird dann gesagt, daß die in der Todsünde oder in der Erbsünde Verstorbenen von Gottes Anschauung ausgeschlossen seien. Das Trid. aber sagt Sess. VI, Can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. Das ewige Leben ist die Anschauung Gottes. Vgl. Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum". Ebendasselbe lehrt das Trid. Sess. V, Can. 5: Si quis per Jesu Christi domini nostri gratiam,

die h. Schrift lehrt die Anschauung Gottes als unsern Endzweck sehr bestimmt (Ps. 83, 6—8): „Glückselig der Mann, welcher seine Hülfe von Dir hat! Aufgänge bereitet er in seinem Herzen, im Thale der Thränen, an dem Orte, den er sich gesetzt hat. Denn Segen wird der Gesetzgeber geben, sie werden von Kraft zu Kraft voranschreiten; der erhabene Gott wird in Sion geschaut werden". Offenbar spricht hier die h. Schrift von der Anschauung Gottes im ewigen Leben, welche sich der Mensch durch die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade und durch das Fortschreiten von einer tugendhaften Bestrebung zu andern immer intensiveren Kraftäußerungen des ihm innewohnenden Feuers der göttlichen Liebe erwerben solle.

Die glückselige Anschauung Gottes ist also das Ziel und die Bestimmung des Menschen — selbstverständlich nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorsehung. Denn Gott hätte uns ja auch zu einem bloß natürlichen Endzwecke erschaffen können.

Der status naturae purae ist immerhin eine Möglichkeit, nicht bloß eine logische, sondern auch eine physische und

---

quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: a. s. In reatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem; qui non secundum carnem ambulant, sed, veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Die Gnade der h. Taufe befähigt zur unmittelbaren Erlangung des ewigen Lebens. Ebendieselbe Wahrheit spricht das symbolum Athanasianum mit den einfachen Worten aus: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum.

moralische. Auch ohne einen übernatürlichen Endzweck und ohne jegliche Aussicht auf denselben und zudem mit allen Leiden dieses Lebens hätte Gott den Menschen von vornherein erschaffen können. Nur wären dann diese Leiden des Lebens keine Folge der Sünde, keine Strafzustände (poenalitates), sondern bloß natürliche Zustände und Verhältnisse, geordnet und gesetzt nach dem Willen des Schöpfers. Das beweist auch die Verdammung der 55sten Proposition des Bajus: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur [1]). Ferner folgt es daraus, daß die Kirche den status primi hominis immer als einen status vere indebitus et omnino supernaturalis anerkannt und festgehalten und jede entgegenstehende Lehre bei ihrem jedesmaligen Auftreten durchaus perhorrescirt hat. Also ist der Mensch de facto zu einer wahrhaft übernatürlichen Bestimmung von Gott erschaffen. Er soll ihn seinem Wesen nach erkennen und deßhalb auf wahrhaft übernatürliche Weise mit der absoluten Wahrheit und absoluten Güte unendlich selig werden.

Ebendasselbe lehrt unser Heiland [2]): „Sehet zu, daß ihr keins von diesen Kleinen verachtet, denn ihre Engel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist“. Daß die Engel mit den Menschen ebendieselbe übernatürliche

1) Obwohl nach den Versicherungen des Rippalda in seinem Werke über die Propositiones Baianae damnatae in den uns noch vorhandenen Schriften des Bajus diese Thesis sich nicht mehr vorfindet, so ist sie doch der Grundpfeiler seines gesammten Lehrgebäudes, wie es auch Rippalda selbst eingesteht, und Bajus muß sie viva voce vom Katheder ausgesprochen haben, wie es wohl noch heute zu geschehen pflegt, daß manche gelehrte Herren von ihren Lehrstühlen aus mehr sprechen als sie verantworten können.

2) Math. 18, 10.

Bestimmung hatten, nämlich durch die visio beatifica mit Gott vereinigt zu werden, lehrt hier offenbar der Heiland. Dies fordert auch die Einheit des Universums, welche in dem gemeinschaftlichen übernatürlichen Endzwecke der vernünftigen Kreatur wesentlich eingeschlossen ist. Der h. Paulus lehrt gleichfalls dasselbe im ganzen dreizehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther. Hier setzt der Apostel drei Hauptgedanken auseinander.

Erstens. Unter allen Tugenden kann allein die Liebe Gottes rechtfertigen, weil sie die eigentliche Frucht und Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, durch welche allein wir vor Gott gerechtfertigt zu werden vermögen. (V. 1—3.)

Zweitens. Deßhalb ist diese theologische Tugend der Liebe die alleinige und die einzige Form aller andern Tugenden. (V. 4—7.)

Drittens. Deßhalb wird die Liebe auch im ewigen Leben, wo doch alle andern Tugenden aufhören, da sie keinen Gegenstand ihrer Aeußerungen mehr haben, niemals aufhören, und in der Liebe werden alle andern Tugenden virtuell fortbestehen, und dann wird erst die Liebe vollkommen sein, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. (V. 8—13.)

Die Worte des Apostels sind zu merkwürdig und erhaben, als daß wir uns ihrer Anführung überheben könnten. „1. Wenn ich die Sprachen der Engel und Menschen redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. 2. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. 3. Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem breu=

nendsten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts [1]). 4. Die Liebe ist geduldig, ist gütig, die Liebe beneidet nicht, sie handelt nicht unbescheiden, sie ist nicht aufgeblasen, 5. sie ist nicht ehrgeizig, sie ist nicht selbstsüchtig, sie läßt sich nicht erbittern, sie denkt nichts Arges, 6. sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, hat aber Freude an der Wahrheit, 7. sie erträgt Alles, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles. 8. Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weissagung aufhört, wenn die Sprachen ein Ende nehmen, wenn die Wissenschaft vergeht. 9. Denn Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Weissagen. 10. Wenn aber das Vollendete kommt, dann wird das Stückwerk aufhören. 11. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte Einsicht wie ein Kind, dachte wie ein Kind. Als ich aber ein Mann ward, legte ich ab, was kindlich war. 12. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht, jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin. 13. Im gegenwärtigen Leben aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe. Das Größte unter ihnen ist die Liebe".

Nach dieser ergreifenden Darstellung des Apostels ist die Liebe zu Gott ein ewig bleibendes, alle natürlichen Kräfte der vernünftigen Kreatur in sich vereinigendes und dadurch gleichsam verzehrendes Feuer, welches durch die Vereinigung mit Gott und durch die Anschauung Gottes absolut vollkommen wird. Also hat der Mensch eine übernatürliche Bestimmung.

---

1) Neander hat Unrecht, wenn er in seiner Geschichte der christlichen Kirche durch die Pflanzung und Leitung der Apostel (p. 590) behauptet, daß „was die katholische Kirche fides informis nennt, der Apostel gar nicht einmal Glauben genannt haben würde". Der Apostel sagt ja nicht, daß dies kein Glaube sei, sondern daß dies kein — durch die Liebe — lebendiger Glaube sei!

Aus 1. Joh. 3, 2 ersehen wir dasselbe. „Geliebteste! jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden. Denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Der Jünger der Liebe meint damit, daß wir durch die heiligmachende Gnade zwar auch jetzt Kinder Gottes sind (welchen Gedanken der h. Paulus Röm. 8 ausführt), daß aber die übernatürliche Herrlichkeit durch die Anschauung Gottes an uns noch nicht offenbar geworden ist. Augenscheinlich hat der h. Johannes die übernatürliche Bestimmung des Menschen nachdrücklichst hervorgehoben.

Ferner lehrt auch die h. Schrift die übernatürliche Bestimmung des Menschen in allen denjenigen Stellen, in welchen sie von der Prädestination der Auserwählten spricht. Schwerlich kommt aber in der ganzen h. Schrift irgend ein Gedanke häufiger vor, als der der Prädestination. Sowohl Christus als auch seine Apostel sprechen von der „Vorbestimmung und Vorbereitung der Gnade": „Gott hat schon von Ewigkeit her, bevor er uns erschuf, nach der Gleichförmigkeit mit dem Leben Jesu Christi die guten Werke vorbereitet, in denen wir wandeln sollen" [1]): „Wenngleich der Glaube sich durch äußere Werke nicht bethätigen kann, wenn dies wegen obwaltender Hindernisse unmöglich ist, so wird er den Gläubigen doch zur Gerechtigkeit angerechnet" [2]).

---

1) 2 Timoth. 1, 9. zu vgl. mit Tit. 3, 5. u. Ephes. 2, 10. — 2) Röm. 4, 5. Ebenso redet die h. Schrift von einer Vorbestimmung und Vorbereitung zur Glorie. Math. 20, 23; 25, 34; 1 Kor. 2, 7—9; von einer Vorbestimmung für die Gnade: Ephes. 1, 4. 5; womit Apostgsch. 22, 14 verglichen werden kann; von einer Vorbestimmung für die Glorie, Röm. 9, 23; Hebr. 9, 15; Apost. 13, 48; von einer Vorbestimmung für die Gnade und Glorie zugleich Röm. 8, 29. 30. Ebenso werden in der h. Schrift diejenigen, welche in das ewige Leben

Denn auf der intensiven Stärke oder auf dem innern Wesen der Tugend wie der Sünde beruht die Imputabilität beider, Gott gegenüber. So erklärt auch endlich der h. Paulus die Prädestination als Glaubensartikel [1]). Aus diesen und vielen andern Stellen der h. Schrift, welche über die Prädestination handeln, folgt die übernatürliche Bestimmung des Menschen, welche eben in der unmittelbaren Vereinigung mit dem wesenhaften und absoluten Gute selbst besteht.

Die Tradition hat gleichfalls zu allen Zeiten dieselbe Lehre vorgetragen [2]). Bekannt ist das berühmte Wort Tertullians: Resurrectio mortuorum spes Christianorum; denn durch die Auferstehung von den Todten hoffen die Gläubigen die Anschauung Gottes ihrem vollen Umfange nach zu erreichen, weil dann auch das natürliche Verlangen der Seele

---

eingehen, als „Gesegnete des Vaters" bezeichnet Matth. 25, 34; als „Dem Sohne vom Vater Gegebene" Joh. 6, 37—40; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 12; als zu dem Sohne vom Vater Hingezogene Joh. 6, 44; als dem Vater und Sohne Zugehörige und von ihnen nicht Trennbare Joh. 10, 27—29; als Eingeschriebene im Himmel Luc. 10, 20; Hebr. 12, 23; als Eingeschriebene im Buche des Lebens Phil. 4, 3; Apoc. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19; Daniel 12, 1; als nicht zur Welt Gehörige Joh. 17, 14. 16; 15, 19; als Besiegelte Apoc. 7, 3; 9, 4; als Auserwählte Matth. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24; Röm. 8, 29. 33; Tit. 1, 1; 1 Petr. 1, 1. 2.

1) 2 Timoth. 2, 19.

2) Wahrhaft ergreifend schildert der Benediktiner Ruinart in seinen Märtyreraktem, wie bei den entsetzlichen Verfolgungen und grauenvollem Todeskampfe die Gläubigen stets durch den Hinblick auf die Anschauung Gottes, welche sie um jeden Preis erringen wollten, sich zu stärken suchten. Auch der Bischof Challoner hat gleichfalls auf ergreifende Weise in seinem berühmten Buche „Denkwürdigkeiten über die Verfolgungen der Missionspriester und Katholiken in England" während der Regierung der Königin Elisabeth und der folgenden Regenten (1577—1729) geschildert. Dieser ehrwürdige Kirchenfürst war bekanntlich seit 1741 wieder der erste katholische Bischof in England. Seit dieser Zeit und namentlich unter dem glorreichen Pontifikate unseres erhabenen heiligen Vaters Pius IX. hat die göttliche Vorsehung dort wahre Wunder gewirkt.

nach ihrem Körper befriedigt, und so die Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes vollständig den Menschen in sich begreift und verzehrt. Es gibt keinen Kirchenvater oder Kirchenschriftsteller, welcher nicht über die Bestimmung des Menschen zu einer übernatürlichen Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes gesprochen hätte. Die Tradition selbst ist aber in Beziehung auf Glaubens- und Sittenlehre verpflichtend [1]).

Daß also der Mensch eine wahrhaft übernatürliche Bestimmung hat und durch die unmittelbare Vereinigung mit dem höchsten Gute auch eine wahrhaft übernatürliche Glückseligkeit in Ewigkeit genießen soll, ist katholisches Dogma. Und zwar ist diese übernatürliche Bestimmung etwas dem Menschen durchaus nicht irgendwie Gebührendes, sondern aus freier und bloßer Gnade ihm Gegebenes. Für die vernünftige Kreatur aber ist es unmöglich, vermittelst ihrer **eigenen** Kräfte zur Anschauung Gottes zu gelangen [2]). Allerdings hat die Mystik mitunter es behaupten wollen. Sie hat sich mit dem Worte des Apostels, daß unser Erkennen hier nur Stückwerk sei, und wir erst dort von Angesicht zu Angesicht schauen würden, keineswegs begnügen wollen, und hat schon in diesem Leben eine unmittelbare und intuitive Erkenntniß des göttlichen

---

1) Quoad fidem et mores sagt das Trident. Sess. IV. Diese Einschränkung wurde auf den Antrag des berühmten Jesuiten Le Jay gemacht, wie der Kardinal Pallavicini in seiner Geschichte des Conzils von Trient berichtet. Die Privatmeinungen der Kirchenväter und Heiligen sind nur in so weit entscheidend und bindend, insofern sie theologische Gründe für sich haben.

2) Damit wollen wir aber keineswegs in Abrede stellen, daß einzelne von Gott Auserwählte dieser besonderen Gnade Gottes theilhaftig wurden. So wird es von Moses angenommen (Exod. 20) und von Isaak (Cap. 6). Vgl. die Schriftstellen Joh. 12, 41. 42 und App. 28, 26—28. Dasselbe bekennt der h. Paulus (2 Kor. 12, 2—4). Außerdem sind noch andere Heilige dieser großen Gnade allein durch Gottes That theilhaftig geworden.

Wesens erstrebt und diese ihren Adepten als den Preis großer Kasteiungen in Aussicht gestellt. Indessen alle ihre Versuche sind fruchtlos geblieben. Denn, wenn Gott allein schon durch die natürliche Kraft des erschaffenen Geistes seinem Wesen nach von ihm erkannt werden könnte, so könnte es sogar auch gegen seinen Willen geschehen. Wenn aber Gott seinem Wesen nach von seinen vernünftigen Geschöpfen erkannt zu werden vermöchte und zwar gegen seinen Willen, dann würde er gewissermaßen von diesen abhängig sein, und so würde dann der Begriff der absoluten Aseïtät in Gott aufhören. Die absolute Aseïtät Gottes, welche die absolute Proseïtät Gottes, d. h. die Unmöglichkeit einer Zwecksetzung Gottes außer sich selbst, in sich schließt, wird mit Recht als die metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens angesehen, oder als dasjenige unter allen göttlichen Attributen, von welchem wir uns alle übrigen göttlichen Attribute ausgehend denken können; — sowie das Sein als die physische Bestimmung des göttlichen Wesens. Wenn daher Gott ohne und gegen seinen Willen von der vernünftigen Kreatur seinem Wesen nach schon hier erkannt werden könnte, so würde gerade das in ihm fallen, was als das Unterscheidendste, Wesentlichste und Bezeichnendste in Gott angesehen werden muß. Es kann daher sowohl der Mensch als auch der Engel nur von Gott selbst zur Anschauung Gottes erhoben werden, wie es auch wirklich z. B. bei der h. Theresia stattgefunden hat.

Den Begriff des Uebernatürlichen können wir nun aus folgenden Sätzen zusammenstellen und definiren. Offenbar bildet er in gewissem Sinne einen Gegensatz des Begriffes Natur. Natur eines Gegenstandes oder Wesen desselben ist alles dasjenige, was das Dasein desselben als eines solchen bedingt. Die Natur des Menschen ist daher die vernünftige und frei-

wollende Seele, der Körper und die Vereinigung beider — dieses Dreifache; denn ohne die Verbindung beider ist der Mensch nur eine abgeschiedene Seele und ein im Staube ruhender Leib [1]). Die Natur des Engels ist die rein geistige Natur und das Bestehen durch den Willen Gottes, das Zusammengesetztsein aus dem quo est und quid est. Die Kirchenväter freilich machten noch einen Unterschied zwischen den Begriffen Wesen (essentia, substantia, οὐσία) und Natur (natura, φύσις). Wesen war ihnen dasjenige, was das Dasein eines Dinges als eines solchen bedingt. Ferner war ihnen Natur das Prinzip einer Thätigkeit, z. B. wenn sie die beiden Naturen in Christo durch die göttliche und menschliche Thätigkeit in Christo zu beweisen suchten. Indessen war diese Unterscheidung nur eine begriffliche und nicht eine sachliche, weil jedes Geschöpf nur eine seiner Natur oder seinem Wesen entsprechende Thätigkeit setzt. Daher nehmen schon die mittelalterlichen Theologen die Begriffe Wesen und Natur als völlig gleichbedeutend und gebrauchen dieselben immer promiscue. Dagegen ist Uebernatur die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade, durch welche wir zur Anschauung Gottes erhoben und durch das Licht der ewigen Glorie unmittelbar mit ihm selbst vereinigt werden sollen. Die heiligmachende Gnade wird vom h. Geiste dem Wesen der menschlichen Seele eingesenkt und äußert in den einzelnen Seelenkräften ihre Wirkung; so verbindet sie den Menschen nach allen seinen einzelnen Hauptseelenkräften mit Gott, und zwar verbindet sie den Intellektus

---

1) Die Dichotomie ist Dogma seit dem Conzil von Ephesus (431) und von Vienne (1311); die Trichotomie, leider wieder durch Günther und seine Anhänger vertheidigt, ist neuerdings durch die Verurtheilung des Güntherianismus verdammt worden.

des Menschen mit Gott als der absoluten Wahrheit, das Gefühl oder Gemüth des Menschen mit Gott als dem allein Glückseligkeit spendenden und sich uns mittheilenden Gute; auch den Willen des Menschen mit Gott als dem in sich unendlichen und in sich absolut liebenswürdigen Gute. Die heiligmachende Gnade macht uns unserer Erkenntniß nach voll Wahrheit, unserm Gefühle nach voll Seligkeit und unserm Willen nach voll Heiligkeit. Sie gibt uns die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft, um unsern übernatürlichen Endzweck zu erreichen.

Dieser Begriff der heiligmachenden Gnade ergibt sich aus den schon mehrfach angeführten Stellen des Tridentinum[1]). Sie vereinigt den Willen des Menschen und durch diesen alle seine andern Seelenkräfte so innig mit Gott, daß er fest entschlossen ist, um keinen Preis der Welt, keines irdischen Vortheils oder Nachtheils halber irgend etwas vorzunehmen oder zu begehren, was nach der Lehre der Kirche als Todsünde bezeichnet werden muß. Endlich führt sie ihn dahin, daß er auch jede freiwillige und völlig bedachtsame läßliche Sünde meiden will und schließlich nur das erkannte Bessere und Gott Wohlgefällige immer zu thun bereit ist. Und dies ist der Zustand einer habituellen Fertigkeit in der Liebe zu Gott.

Haben wir aber die übernatürliche Bestimmung, zur Anschauung Gottes zu gelangen, und vermögen wir diese übernatürliche Bestimmung einzig und allein durch die heiligmachende Gnade zu erreichen, dann ist dieselbe augenscheinlich etwas Uebernatürliches, etwas über alle Kräfte der vernünftigen Kreatur Hinausgehendes. Die heiligmachende Gnade ist aber eine durch den h. Geist in der Seele des gerecht-

1) Sess. V, Can. 5 und Sess. VI, Can. 32

fertigten Menschen erschaffene und gesetzte Uebernatur, welche dem Wesen der menschlichen Seele eingesenkt ist und welche sich in den einzelnen hauptsächlichsten und wichtigsten Seelenvermögen äußert als die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [1]).

Der Begriff des Uebernatürlichen ist aber in den beiden Begriffen gratia sanctificans und lumen aeternae gloriae verwirklicht.

Natur und Gnade verhalten sich nicht wie zwei entgegenstehende, sondern wie die niedere und höhere Stufe der Wirksamkeit Gottes nach Außen. Die Natur ist gleichsam der Boden, auf welchem stehend der Mensch sich für Gott und seine übernatürliche Bestimmung entscheiden soll. Die Gnade ist die göttliche Kraft, durch welche diese Entscheidung selbst bewirkt wird, und durch welche die vernünftige Kreatur mit Gott vereinigt und zur Anschauung Gottes erhoben wird. Die Natur ist das Ursprüngliche, die Gnade das zur Natur Hinzukommende — gleichsam das complementum naturae.

Nach der gegenwärtigen Vorsehung sind uns alle natürlichen Kräfte nur um der Gnade willen gegeben, und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Natur erst durch die Gnade vollkommen werde [2]). Daher muß die Natur durch den Verlust der heiligmachenden Gnade auch verwundet, befleckt, ver-

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 7: Haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, fidem, spem et caritatem. Vgl. h. Thomas 2. 2. Quaest. 23, art. 2, wo er gegen Petrus Lombardus beweist, daß die Liebe zu Gott die eigentliche Frucht und Wirkung der heiligmachenden Gnade, etwas in der Seele erschaffenes ist. Daher der kurze Satz: Gratia sanctificans est habitus supernaturalis in anima hominis justificati per spiritum sanctum creatus.

2) Die bekannte Grundanschauung über das Verhältniß zwischen Natur und Gnade beim h. Thomas, welche Kuhn bestritten hat.

unreinigt, in sich gestört, geschwächt, verdunkelt werden, mit einem Worte leiden. Ueber diese Verwundung der Natur in allen ihren Kräften durch den Verlust der Uebernatur spricht in ergreifender Weise der h. Thomas [1]): „Alle Kräfte der Seele sind gewissermaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung entfernt worden, eine Versetzung, welche Verwundung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können: die Vernunft, in welcher die Erkenntniß — der Wille, in welchem die Gerechtigkeit — die Strebekraft (irascibile), in welcher die Starkmüthigkeit oder der Muth — und das Begehrungsvermögen (concupiscibile), in welchem die Mäßigung ist. Insofern nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verdrängt worden, entstand die Wunde der Unwissenheit; insofern der Wille aus seiner Richtung auf das Gute verdrängt ist — die Wunde der Bosheit; insofern das Strebevermögen aus seiner Richtung auf das Schwierige verdrängt ist — die Wunde der Schwäche; insofern das Begehrungsvermögen aus seiner, durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das Angenehme verdrängt ist — entstand die Wunde der Begierlichkeit" [2]).

Ueber das Verhältniß zwischen Natur und Gnade wollen wir uns hier nicht weiter verbreiten. Denn den Begriff des

---

1) Allg. Moral 1. 2. quaest. 85, art. 3.

2) Auch der ausgezeichnete Dogmatiker Sardagna hat nach dieser schönen Darstellung in seiner dogmatischen Lehre vom Urstande vortrefflich hervorgehoben, daß die Bewegungen der Concupiscenz in statu naturae purae durchaus nicht mit der Heftigkeit aufgetreten sein würden, wie gegenwärtig in statu naturae lapsae. Daß Sardagna und Perrone nebenbeibemerkt als theologische Größen betrachtet werden müssen, kann keinem Zweifel unterliegen. Muß es deßhalb nicht befremdend erscheinen, wenn gewisse deutsche Gelehrte absichtlich diese beiden ausgezeichneten römischen Theologen zu ignoriren scheinen?

Uebernatürlichen selbst glauben wir hinlänglich begründet und definirt zu haben. In Beziehung auf Gott aber kann der Begriff des Uebernatürlichen gar nicht gemacht werden. Denn Gott ist der absolut Einfache; in Gott ist daher Nichts und kann auch Nichts sein, als sein Wesen selbst.

§. 2.

Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur.

Für die vernünftige Kreatur ist der Begriff des Uebernatürlichen einer der tiefsten und weittragendsten in der gesammten Theologie. Dies zeigt sich zunächst in der katholischen Lehre vom Urstand des Menschen. Dieser zufolge hatte der Mensch im Urstande eine dreifache Gnade von Gott empfangen. Erstens war er frei von allen Leiden dieses Lebens (impassibilitas) und vom Tode des Leibes (immortalitas); er hätte auch ohne irgend ein Leiden dieses Lebens und ohne den Tod zu seiner übernatürlichen Bestimmung gelangen können. Zweitens war er frei von allen unordentlichen Bewegungen der sinnlichen Natur gegen die Vernunft, und mit tieferer Erkenntniß des Wesens der Geschöpfe ausgestattet. Drittens besaß er die heiligmachende Gnade. — Die Freiheit von Leiden und dem Tode des Leibes und von der Concupiscenz hatte der Mensch nicht durch die Kraft der Natur, sondern durch die Kraft der Gnade. Insofern kann man daher mit Recht sagen, daß die Leidenslosigkeit des Körpers und die Freiheit vom Tode des Leibes und von der Concupiscenz für den ersten Menschen übernatürliche Güter waren. Aber weil sie ihn nicht über die Kräfte der Natur erhoben, sondern

diese eigentlich nur in ihrer Schönheit, in ihrem reinen und vollen Glanze darstellten, deßhalb kann man diese Gnade des ersten Menschen vor dem Sündenfall nicht im strengen und eigentlichen Sinne übernatürlich nennen, sondern sie nur als die natura integra, oder, wie der gelehrte Dogmatiker Verlage sagt, als dona integritatis darstellen. Erst durch die heiligmachende Gnade wurde der Mensch über die Kräfte seiner Natur hinaus in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens und in die Befähigung zur Anschauung Gottes erhoben. Sie allein war dem Menschen vor dem Sündenfalle im wahren und eigentlichen Sinne übernatürlich. Dies tritt besonders auch dadurch hervor, daß durch den Besitz der heiligmachenden Gnade der Besitz aller jener andern Gnaden für den ersten Menschen bedingt war. Die heiligmachende Gnade bildet das wesenhaft übernatürliche Prinzip der ganzen urständlichen Verfassung des Menschen vor dem Sündenfalle. Erst sie gab dem Menschen den status naturae elevatae [1]).

In der gesammten katholischen Lehre vom Urstande bildet daher der Begriff der Uebernatur, welcher zuletzt einzig und allein in der heiligmachenden Gnade beruht, den Schwerpunkt [2]). Auch bei der Lehre von der Gnade tritt die Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur scharf hervor.

---

1) Deßhalb haben manche ausgezeichnete Dogmatiker auch in neuester Zeit z. B. der ehrwürdige P. Schrader in seinem Abrisse der Dogmatik die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von der Concupiscenz als dona praeternaturalia bezeichnet, dagegen die heiligmachende Gnade ausschließlich als donum supernaturale, was gewiß treffend ist.

2) Vgl. Catech. Rom. P. I, Cap. 2, quaest. 19: Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi atque

Gnade überhaupt muß als die göttliche Kraft aufgefaßt werden, durch welche wir allein zur Anschauung Gottes erhoben werden sollen, und dieser Begriff der Gnade findet seine volle und eigentliche Verwirklichung durch die heiligmachende Gnade selbst. Beim Abschlusse unsrer Prüfungszeit bedingt ihr Besitz die Erlangung der Anschauung Gottes; sie ist die habituelle oder bleibende Kraft in uns, welche uns mit dem dreieinigen Gott im ewigen Leben vereinigen soll. Eine theilweise Verwirklichung findet dieser Begriff in der aktuellen Gnade; sie will den Todsünder zur Erlangung der Rechtfertigung — wie das Tridentinum lehrt —[1]) führen und den Gerechtfertigten zur Bewahrung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade und zur endlichen Beharrlichkeit unterstützen[2]). In dem Begriffe der Gnade gibt es drei wesentliche Momente. Das Hauptmoment, in welchem die beiden andern aufgehen, ist aber die Uebernatürlichkeit. Wenn nun die Gnade eine wahrhaft übernatürliche, uns in

---

appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praesse voluit: quae quidem facile erit . . . . ex sacra Genesis historia cognoscere. Die Uebernatur des Urmenschen kann nur indirekt aus der Genesis bewiesen werden, nämlich insofern Gen. 1, 26 durch Ephes. 4, 21—23 u. Coloss. 3, 9. 10 erklärt wird.

1) Sess. VI, Cap. 5 u. Can. 3, S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: a. s.

2) Ibid. Cap. 11, 13, 16: in ipsos iustificatos Christus Jesus iugiter virtutem inflat. u. Can. 22. S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse. a. s. Nach dem Tridentinum muß von der heiligmachenden Gnade diejenige unterschieden werden, welche den Todsünder zur Rechtfertigung, den Gerechtfertigten zur Bewahrung und Vermehrung der Rechtfertigung führt. Die heiligmachende Gnade ist daher eine habituelle oder konstante, die aktuelle eine in vorübergehender Wirkung sich äußernde. Daher die zweifache Bezeichnung.

die Gemeinschaft mit Gott erhebende Kraft ist, dann kann sie auch nur aus unendlicher Liebe und freier Güte uns von Gott gegeben werden, d. h. sie ist uns omnino indebita, und muß auch alles Uebel der Sünde heilen. Die beiden letztern Momente haben wir schon oben erwähnt.

Dies ist der katholische Begriff der Gnade; dagegen wollten Bajus und die Jansenisten auch das Moment einer bereits vorhandenen Schuld als wesentlich in den Begriff der Gnade mitaufgenommen wissen. Durch die Verdammung der Thesen [1]) des Bajus hat unsere h. römisch-katholische Kirche jedoch entschieden die Ansicht zurückgewiesen, daß das Vorhandensein einer Schuld zum Begriffe der Gnade gehöre.

Ferner folgerten Bajus und die Jansenisten aus ihrem Prinzipe, daß die Gaben des Menschen vor dem Sündenfalle im wahren und eigentlichen Sinne nicht Gnaden genannt werden dürften, sondern daß sie dem Menschen natürlich und ihm gebührend zuertheilt worden seien, wie wir alle diese Ansichten aus der Verdammung der Thesen durch die Bulle Unigenitus ersehen. Daß es etwas in Beziehung auf den Begriff der Gnade selbst ganz Außerwesentliches ist, ob sie eine Schuld zu tilgen vorfindet oder nicht, folgt schon aus dem Tridentinum, indem es lehrt (Sess. V, Can. 1—3), daß uns ebendieselbe sanctitas et justitia, welche Adam vor dem Sündenfalle gehabt habe, durch Christus wieder hergestellt worden sei.

---

1) Vgl. Corp. Jur. Can. von Richter Append. Dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia: sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet.

Sind aber nur diese drei Begriffe, supernaturalis, gratuita und medicinalis der Gnade wesentlich, so läßt sich wiederum die große Bedeutung des Begriffes des Uebernatürlichen nicht verkennen. Denn was ist im Gebiete der gesammten katholischen Theologie von einer größeren Wichtigkeit, als die Lehre von der Gnade? Sie empfängt uns beim Eintritt in das gegenwärtige Leben durch das Sakrament der Taufe, sie führt uns auch durch das gegenwärtige Leben hindurch, und schließlich soll sie uns bei unserm Tode zur Anschauung Gottes erheben.

Ferner erkennen wir auch in der Lehre von der christlichen Tugend diesen Begriff seiner ganzen Wichtigkeit nach. Die Tugend überhaupt ist die habituelle Fertigkeit etwas zu thun, ein habitus operativus, eine in die entsprechende Thätigkeit übergehende Zuständlichkeit [1]). Aber das ist nur die natürliche Tugend, welche im Allgemeinen einzig und allein auf die Erstrebung und Verwirklichung des natürlichen Guten

---

1) Vgl. h. Thomas Allg. Mor. P. 1. 2. Quaest. 55, art. 2: Virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiae, ut supra dictum est. Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires, quae sunt animae et corpori communes. Solae autem illae vires, quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id, quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est, quod sit habitus operativus. In dieser Erörterung des Begriffes der Tugend wie in seiner gesammten Theologie setzt der h. Thomas überall voraus, daß uns nach der gegenwärtigen Anord-

hinausgeht. Alles natürliche Gute aber gewinnt schließlich die Bedeutung, daß sich der einzelne Mensch einen selbstständigen Wirkungskreis, eine sittliche Lebensstellung in der menschlichen Gesellschaft erringe, indem diese den Mittelpunkt alles natürlichen Guten für ihn bildet. Es gibt keinen Menschen ohne irgend eine natürliche Tugend. Denn es sind der natürlichen Tugenden ebenso viele und ebenso verschiedene, als es einzelne natürlich gute Bewegungen und Bestrebungen gibt. Alle Momente dieser natürlichen Tugenden führt die h. Tridentinische Kirchenversammlung in einer wahrhaft vom Geiste Gottes selbst gegebenen Darstellung auf diese fünf zurück[1]):

1) Der Mensch im Stande der Todsünde glaubt, angeregt und unterstützt durch die zuvorkommende göttliche Gnade, mit Freiheit, was von Gott geoffenbaret und verheißen sei, und bewegt sich durch diesen Glauben mit Freiheit zu Gott.

2) Der Mensch im Stande der Todsünde hofft, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sein und die Sünde vergeben werde.

3) Er fängt an, Gott als den Quell alles Guten oder als denjenigen, durch welchen allein Glückseligkeit zu finden ist, und außer welchem es keine Glückseligkeit gibt, zu lieben.

4) Er bereut seine Sünden, d. h. mit der unvollkommenen Reue, von welcher das Tridentinum[2]) folgende drei Eigen-

---

nung der göttlichen Vorsehung alle natürlichen Kräfte nur um der Gnade willen, nur wegen unseres übernatürlichen Endzweckes der Vereinigung mit Gott durch die visio beatifica gegeben sind, und daß daher die natürlichen Kräfte in diesem Sinne durch die Gnade ihre Vollendung finden. Dies ist die Grundanschauung über das Verhältniß von Natur und Uebernatur oder Gnade, welche Kuhn bestreitet und Schätzler dagegen annimmt. Wir treten hierin der Ansicht des Letzteren bei, da dieselbe unserer Ueberzeugung nach die richtige ist.

1) Sess. VI, Cap. 6. — 2) Sess. XIV, Cap. 4.

schaften als ihr nothwendig angibt, damit sie den Menschen im Stande der Todsünde zum Empfange der Rechtfertigung im h. Bußsakramente disponiren könne:

a) sie muß aus Furcht vor der Hölle und den Strafen hervorgehen, (si ex metu gehennae et poenarum procedat), oder mit andern Worten: sie muß den Willen des Menschen vollständig von der Todsünde abwenden, so daß er sich Gott unterwirft und nicht etwa denkt, er könne das ungerechte Gut behalten, wenn es keine Hölle gebe (timor serviliter servilis), sondern denkt, er dürfe das ungerechte Gut nicht behalten, weil es eine Hölle gibt.

b) sie muß den Willen zu sündigen gänzlich ausschließen (si voluntatem peccandi excludat).

c) sie muß mit der Hoffnung auf Vergebung verbunden, sein (cum spe veniae).

5) Der Mensch entschließt sich im Stande der Todsünde, dasjenige Sakrament zu empfangen, welches ihm die Gnade der Rechtfertigung überbringt.

Nach der berühmten Bulle Unigenitus [1]) und zwei allgemeinen Erklärungen des Tridentinum [2]) können alle natürlich

1) Man vgl. von den 101, durch die Bulle Unigenitus verdammten Thesen die 39ste: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris, nisi ad se praecipitandum, virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali et incapax ad omne bonum. Die Kirche hat immer mit aller Entschiedenheit die Lehre, daß der Mensch aus sich nur sündigen könne, verdammt.

2) Sess. VI, Can. 7. S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare: a. s. Can. 8, S. q. d., gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus peccatum esse, aut peccatores peiores facere: a. s.

tugendhaften Bestrebungen des Menschen auf folgende vier zurückgebracht werden:

1) Der Mensch kann auch im Stande der Todsünde vermöge seiner natürlichen Kräfte einige Wahrheiten der natürlichen Ordnung erkennen.

2) Der Mensch vermag auch im Stande der Todsünde durch seine natürlichen Kräfte einige gute Werke der natürlichen Ordnung zu verrichten [1]).

3) Der Mensch kann auch durch seine natürlichen Kräfte einige Versuchungen überwinden [2]).

4) Der Mensch vermag auch im Stande der Todsünde mit Hülfe der aktuellen Gnade sich zur Rechtfertigung vorzubereiten.

So gibt es verschiedene natürliche Tugenden, theils nach den verschiedenen natürlich guten Neigungen und Affekten [3]) des Menschen, theils nach den verschiedenen Verhältnissen und Umständen des Lebens.

Indessen die wahre Tugend im christlichen Sinne ist nur eine einzige, weil sie durch die heiligmachende Gnade vom

---

1) Sehr bezeichnend sagt der Apostel Paulus Röm. 2, 14: „Die Heiden thuen von Natur aus einige Werke des Gesetzes, obschon sie das Gesetz nicht haben". Er spricht es bestimmt aus: ea, quae legis sunt, faciunt — τὰ τοῦ νόμου, einige Werke des Gesetzes, nicht aber legem faciunt — τὸν νόμον. Denn das Gute der natürlichen Ordnung seinem ganzen Umfange nach kann der Mensch nur mit Hülfe der aktuellen Gnade erfüllen.

2) Die entgegengesetzte Behauptung der Jansenisten und Protestanten läßt den Menschen durch die Macht der Sünde gezwungen und seines freien Willens beraubt sein.

3) Der h. Thomas führt in seiner allg. Mor. P. 1. 2. quaest. 23, art. 4 alle Affekte und Bewegungen der Concupiscenz auf folgende elf zurück: amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia, welche sechs im Begehrungsvermögen, spes et desperatio, timor et audacia, ira, welche fünf in der Strebekraft liegen. So ist auch die Darstellung des Aristoteles über die Affekte oder Leidenschaften.

h. Geiste unsrer Seele mitgetheilt wird. Denn es ist Dogma, daß der Glaube, die Hoffnung und die Liebe durch Jesus Christus von Gott selbst unsrer Seele eingesenkt werden, und daß daher diese drei göttlichen Tugenden die unmittelbar von Gott kommenden, uns mit ihm vereinigenden und zu ihm führenden Tugenden genannt werden, und daß alle Tugenden nur durch die Liebe Gottes ihre wahre Bedeutung haben [1]).

In der heiligmachenden Gnade allein findet daher die gesammte Lehre von der christlichen Tugend ihren Mittelpunkt und ihre Begründung, ihre Wahrheit und Wirklichkeit.

Endlich erscheint auch die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur in dem katholischen Dogma [2]) von der größeren

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 7.: Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Die Liebe Gottes aus der heiligmachenden Gnade ist also die wahre und einzige Form aller Tugend, in welcher Art sie auch immer auftreten möge, und in welchem Seelenvermögen sie auch ihren Sitz habe. Wegen der heiligmachenden Gnade gibt es also nur eine einzige Form aller Tugend, folglich auch nur eine Tugend.

2) Dieses Dogma hat das Tridentinum mit aller Bestimmtheit ausgesprochen Sess. XXIV, Can. 9: S. q. d., clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto; et oppositum nil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: a. s., quum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id, quod possumus, tentari. Can 10: S. q. d., statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio: a. s.

Vorzüglichkeit des aus Liebe zu Gott gewählten Standes der Jungfräulichkeit oder des Cölibats vor dem Stande der Ehe. Allerdings ist letzterer ein nothwendiger, weil er nicht nur gegen die, durch den Tod erfolgende Abnahme der menschlichen Gesellschaft gerichtet ist, sodern auch zur Verbreitung und Erhaltung der Kirche Gottes. Er soll auch den Menschen vor den Sünden gegen die Keuschheit schützen, und deßhalb entspricht auch die Ehe der Kardinaltugend der Mäßigung und soll die geheimnißvolle Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche darstellen. Vorzugsweise ist aber die Ehe nothwendig, bis die Zahl der Prädestinirten erfüllt ist. Darum hat Christus die Ehe zu einem Sakramente des neuen Bundes erhoben, welche in der Siebenzahl der Sakramente ein nothwendiges und durchaus unentbehrliches Glied bildet.

Vorzüglicher ist aber der jungfräuliche Stand, und gerade deßhalb hat Christus die Verpflichtung zu demselben mit den Trägern und Inhabern der dreifachen geistlichen Gewalt, — zu lehren, die Gewissen der Menschen zu regieren und zu opfern, welche er selbst zur Erlösung des menschlichen Geschlechts von seinem himmlischen Vater empfangen, — verbunden und in seiner Kirche auf immer begründen wollen. Durch die Uebernahme dieser erhabenen Vollmachten verpflichtet sich der mit denselben betraute und ausgestattete Mensch in erhabenster und vollkommenster Weise für das geistige Wohl und das ewige Heil aller mit ihm in Verbindung kommenden Menschen zu sorgen. Der Priester ist geistlicher Vater Aller. Der höchste und herrlichste Sieg der Gnade über die Natur offenbart sich auch in der Jungfräulichkeit, indem nur durch eine besondere Gnade Gottes, welche wir durch anhaltende innige Gebete erhalten, es leicht wird, die Keuschheit zu bewahren. Von höchster Bedeutung ist deßhalb die Virginität

sowohl in Beziehung auf den Ordens- und Priesterstand, als auch auf die kirchliche Hierarchie überhaupt [1]).

Durch diese wenigen Bemerkungen, die sich allerdings noch sehr vervollständigen und ausführen ließen, glauben wir genugsam angedeutet zu haben, wie umfassend und wichtig der Begriff der Uebernatur auf dem Gebiete der Theologie ist, und daß darum die Unterscheidung zwischen den natürlichen und übernatürlichen Kräften des Menschen und folglich auch die Unterscheidung zwischen seiner natürlichen und übernatürlichen Freiheit von der höchsten Bedeutung ist.

§. 3.

Die ältern und neuern Gegner des Begriffes der Uebernatur.

Seit der Entwicklungsperiode der Theologie als Wissenschaft konnte man voraussehen, daß der Begriff des Uebernatürlichen zu allen Zeiten Controversen hervorrufen würde. Daher ist er auch in älterer, wie in neuerer und neuester

---

1) Trid. Sess. XXIII, Can. 6: S. q. d., in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: a. s. ibid. Can. 1: S. q. d., non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium; vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: a. s. Schlußstein der kirchl. Hierarchie ist aber der h. apost. Stuhl, wie die Kirche ibid. Can. 8 sagt: S. q. d., episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur (nämlich in die Mitgliedschaft der Hierarchie), non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: a. s. Für die kirchliche Hierachie ist und bleibt aber der Cölibat von der höchsten Bedeutung.

Zeit bekämpft worden. Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Gegner desselben glauben wir hier kurz berücksichtigen zu müssen.

Die Ersten, welche den Begriff der Uebernatur durchaus in Abrede stellten, waren die Pelagianer. Nach Pelagius gab es nur in dem Sinne eine Gnade, daß Gott uns die Offenbarung eines alten und neuen Bundes und die Beispiele der Heiligen und vor allem Christi selbst gegeben habe. Er ließ endlich eine Gnade gelten, die dem Menschen dazu verhelfe, leichter die Gebote Gottes zu erfüllen. Aber die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen, oder die Gnade als göttliche Kraft, welche den Menschen zur Anschauung Gottes erheben soll, hat weder er, noch seine Anhänger angenommen. Nach gegebener Offenbarung und nach den Beispielen Christi und der Heiligen vermöge der Mensch einzig und allein durch seinen freien Willen sein ewiges Heil zu wirken.

Pelagius unterschied ein posse, velle und agere. Das posse sei von Gott, weil er uns erschaffen, uns die Kräfte des Leibes und der Seele und die Offenbarung im alten und neuen Bunde sammt den Beispielen Christi und der Heiligen gegeben habe; dies posse sei Gnade. Das velle und agere aber stehe bei unserm freien Willen. Durch den rechten Gebrauch des freien Willens allein komme alles Gute und das ewige Heil; durch den verkehrten Gebrauch des freien Willens die Sünde. Daher könne man von einer Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinne gar nicht sprechen, sondern nur in dem uneigentlichen, daß die Menschen die Sünde Adams nachgeahmt, indem auch sie freithätig gesündigt hätten. Zwar sei die Taufe der Unmündigen in der ganzen Kirche allgemein, indessen finde sie nicht deßhalb statt, um in den Unmündigen

etwas Sündhaftes zu tilgen, sondern um ihnen zum regnum coelorum zu verhelfen, indem sie ohne Taufe nur zur vita aeterna gelangen würden. Eine Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinne sei auch schon deßhalb undenkbar, weil Adam vor dem Sündenfalle ganz in demselben Zustande gewesen sei, in welchem wir alle jetzt geboren würden, nämlich den Leiden dieses Lebens, dem Tode, den Anfechtungen der Concupiscenz unterworfen und ohne eine andere Gnade als die natürlichen Kräfte seines freien Willens.

Man sieht, daß das pelagianische System die absolute Läugnung des Begriffes der Uebernatur ist. Darum kann man auch mit Recht die kantische Philosophie dem Pelagianismus zur Seite stellen; es fehlen jener bloß die christlich klingenden Formen. Beide sind ihrer Natur nach der reinste Rationalismus und konnten bloß die Sache der Gelehrten bleiben und niemals unter dem Volke Anhänger finden. Selbstverständlich mußte der Kantianismus den Begriff des Uebernatürlichen gänzlich läugnen, da nach Kant eine übernatürliche Offenbarung unmöglich ist, und der Begriff der Uebernatur als ein logisch und physisch unmöglicher hingestellt wurde.

In neuerer Zeit bestritten diesen Begriff Bajus, Jansenius, Quesnel und ihre Anhänger, wenigstens in Bezug auf die Gnade des Engels vor seiner Entscheidung und des Menschen vor dem Sündenfalle. Bajus ging von dem eigenthümlichen Begriffe der Gnade aus, den wir schon oben entwickelt haben, nämlich, daß nur dann der Begriff der Gnade vorhanden sei, wenn diese eine Schuld zu tilgen finde. Hierin sind ihm die Jansenisten gefolgt. Von Gnade aber und folglich vom Begriffe des Uebernatürlichen beim Engel vor seiner Entscheidung und beim ersten Menschen vor dem Sündenfalle kann natürlich keine Rede mehr sein. Beide erhielten nur ihre

natürliche Einrichtung, die ihnen gebührt. Bajus und Quesnel [1]) sprechen das in vielen Thesen auch aus; Jansenius aber durch die weitläufige Ausführung in seinem Augustinus, daß der Stand der bloßen Natur logisch und physisch unmöglich sei. An die pelagianische und kantische Lehre vom Urstande des Menschen hat sich auch in neuester Zeit Frohschammer angeschlossen. Nach ihm muß das Dogma von der Erbsünde fallen, da sich ja noch Ueberreste von Thieren aus viel früherer Zeit, als die Genesis ansetze, vorfänden. Dieses Zeugniß des Todes werde von den Theologen freilich durch die Unterscheidung zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Zustande zu entkräften gesucht. Indessen diese Unterscheidung sei in sich unhaltbar. Einschließlich wenigstens läugnet er auf diese Weise den Begriff des Uebernatürlichen. Damit hängt auch auf das engste zusammen, daß er in seinem Buche [2]) die übernatürliche Leitung und Führung der Patriarchen im alten Bunde läugnet. Ihre in der h. Schrift dargestellte Lebensführung seien nur innere Erlebnisse und Begebnisse gewesen, welche in entsprechender Weise äußerlich dargestellt seien. Damit könne der Kern der Geschichte bestehen bleiben. Man sieht, daß nach dieser rein willkürlichen Hypothese, wie solche zu Tausenden über den Pentateuch und namentlich über die Genesis aufgestellt werden, auch die messianischen Weissagungen der ältesten Zeit fallen müssen, weil diese auf den Patriarchen als ihren Trägern beruhen. Folglich greift Frohschammer das ganze Christenthum in seinem innersten Wesen an und zwar hauptsächlich dadurch, daß er

---

1) Vgl. Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis Opera post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures et praestantissimos MSS Codices ab illo non consultos exacta ... Curantibus Petro et Hieronymo Fratribus Balleriniis, Pesbyt. Veron. Tom. II. Venetiis. A. MDCCLVI.

2) Das Christenthum u. d. Naturwissenschaft. Wien 1868.

den Begriff des Uebernatürlichen in Abrede stellt. Mit Recht mußte daher der h. apost. Stuhl sein Buch verdammen.

Der Pantheismus und der Materialismus, in welcher Gestalt beide auch immer erscheinen mögen, müssen ebenfalls den Begriff des Uebernatürlichen läugnen. Denn dem Pantheismus zufolge gibt es nur eine einzige Substanz, die göttliche, oder nur ein einziges Sein, das göttliche. Einen außerweltlichen und überweltlichen, in Persönlichkeit an und für sich bestehenden Gott, dem die Welt als die durch ihn gewordene, endliche Substanz gegenübersteht, gibt es nicht. Offenbar muß dann der Begriff der Uebernatur und die Unterscheidung zwischen Natur und Uebernatur gänzlich fallen. Denn in diesem Systeme ist Alles Natur, weil Alles Gott ist. Diese principielle Feindschaft gegen den Begriff des Uebernatürlichen zeigt sich bei den Pantheisten besonders in ihrem Hasse gegen die Transsubstantiation, indem durch dieselbe der persönliche, außer- und überweltliche Gott den Pantheisten sichtbar entgegen tritt.

Auch die Materialisten sind entschiedene und geschworene Feinde des Begriffes der Uebernatur. Nur die todte Materie ist ihnen zufolge die einzige Substanz. Der Begriff der Gottheit hat sich nur aus bloßer Furcht vor den Naturereignissen gebildet. Wir ersehen hieraus, daß die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur sowohl von den Freunden als auch von den Feinden der Wahrheit anerkannt wird, weil er mit dem Gottesbegriff auf das innigste zusammenhängt. Jenachdem nun dieser seiner Wahrheit gemäß anerkannt oder irgendwie unrichtig aufgefaßt wird, muß auch der Begriff des Uebernatürlichen angenommen oder verworfen werden. Schließlich läßt es sich keineswegs verkennen, daß das Wort „Gott" sowohl unter Christen und Heiden als Pantheisten und Materialisten durchaus verschiedenen Sinn hat.

§. 4.

Die Lehre der h. Schrift über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit.

Den Begriff der übernatürlichen Freiheit haben wir oben im Gegensatze zu dem der natürlichen Freiheit angegeben. Nur zur Verdeutlichung und präciserer Auffassung mußten die Begriffe des Natürlichen und des Uebernatürlichen überhaupt angegeben und die hohe Wichtigkeit des Begriffes der Uebernatur nachgewiesen werden. Dies ist bisher geschehen. Die übernatürliche Freiheit ist in dem Begriffe der Rechtfertigung wesentlich begründet, wie das schon aus der Definition hervorgeht. Damit aber die übernatürliche Freiheit zu Stande komme, müssen die natürliche Freiheit — die ja nach katholischem Dogma in jedem Menschen auch im Stande der Todsünde bleibt — und die göttliche Gnade zusammenwirken. Aus den zur Begründung der Freiheit des menschlichen Willens im ersten Theile angegebenen Stellen des Tridentinum geht das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit zur Erlangung des ewigen Heiles hervor. Dieses Zusammenwirken der Gnade und Freiheit ist von der größten Bedeutung, weil durch dasselbe die wirksame Gnade (gratia efficax) und die übernatürliche Freiheit begründet ist. Jede Gnade äußert auf den Intellektus der vernünftigen Kreatur (gratia illuminationis) und auf den freien Willen derselben (gratia inspirationis) ihre Wirksamkeit, weil kein erschaffener Geist sich der Einwirkung, die der Geist Gottes auf ihn äußern will, entziehen kann; oder mit andern Worten: diese Wirksamkeit liegt in der Kraft der

Gnade selbst begründet, und daher nennt die Theologie sie gewöhnlich auch efficacia virtutis. Aber diese Einwirkung der Gnade auf sich kann die vernünftige Kreatur auch von sich zurückweisen, wie das Tridentinum lehrt[1]), der Mensch könne die ihm angebotene Gnade zur Bekehrung von sich abweisen; er wirke selbst zu seiner Rechtfertigung und Bekehrung mit, indem er die Gnade in sich aufnehme; er könne seine Wege verkehrt machen.

Wenn der freie Wille die Gnade Gottes von sich abweist, so wird die durch die Gnade erzielte und beabsichtigte Wirkung nicht erreicht. Die Gnade ist zwar dann eine hinreichende, aber nicht eine wirksame; nicht wirksam ist sie durch die Schuld des freien Willens selbst, der ihr seine Zustimmung versagt. Wenn aber der freie Wille die Gnade Gottes in sich aufnimmt, so wirken beide, die Gnade und der freie Wille, zusammen das eine, gleichsam gottmenschliche Werk der Heilswirkung. Beide sind dann ein einziges Agens, wie Christus nur eine und zwar göttliche Person ist. Daher findet die efficacia connexionis statt, durch welche die übernatürliche Freiheit und das ewige Heil bewirkt wird. Dieses Zusammenwirken beider Faktoren, der Gnade und der Freiheit, ist aber ein undurchdringliches Mysterium. Deßhalb sind denn auch so viele Erklärungsversuche über die Vereinigung beider aufgestellt worden. Diese Erklärungsversuche wollen nicht, wie der gelehrte Theologe Dieringer in seiner Dogmatik meint, auseinandersetzen, was jedem der beiden Faktoren zukomme, sondern sie wollen zur Einsicht bringen, wie beide Faktoren zusammen vereinigt werden und als ein einziges Prinzip das ewige Heil und die übernatürliche Freiheit wirken.

---

1) Vgl. Trid. Sess. VI, Cap. 5, Can. 4—6.

Unter allen Schriftstellern, die jemals über die Vereinigung der Freiheit und der Gnade gehandelt haben, hat nach unserer Ansicht am besten der große Kirchenlehrer und Apostel seiner Zeit, der h. Bernhard, in seinem berühmten Werke de gratia et libero arbitrio geschrieben: Cavendum ergo, ne, cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati[1]), quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est[2]). Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum[3]), sanat, cum immutat affectum, roborat, ut perducat ad actum, servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat[4]), in caeteris comitetur[5]). Ad hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim

---

1) Dadurch betont der h. Bernhard die absolute Freiheit der Weltschöpfung und der Aufrichtung der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung durch unsern übernatürlichen Endzweck.

2) Hiermit lehrt der h. Bernhard das absolute Unverdientsein oder die absolute Indebität der Gnade; die Gnade ist omnino gratuita.

3) Ueber das Verhältniß zwischen Vernunft und Freiheit stellt der h. Bernhard ganz dieselbe Lehre auf, wie der h. Thomas. Der Wille kann sich erst bewegen, wenn die Vernunft erleuchtet ist. Dieser Erleuchtung kann der Wille beistimmen oder widersprechen.

4) Gerade so wie der h. Bernhard lehrt auch Trid. Sess. VI, Cap. 5: Die Gnade komme dem freien Willen ohne irgend ein Verdienst von Seiten des Menschen zuvor. Darin also wirkt die Gnade allein, wie hier treffend der h. Bernhard bemerkt.

5) Ebenso das Trid. Sess. VI, Cap. 16: In ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur. In der Kirche und ihren Heiligen weht nur ein Geist, nämlich der Geist Gottes; er ist ewig derselbe und daher immer dieselben Lehren der Kirche.

per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc et totum illa: sed ut totum in illo, sic totum ex illa. Hier ist das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien Willens vortrefflich dargestellt. Das Dunkle und Geheimnißvolle dieser Lehre ist hier vom h. Bernhard, so gut es überhaupt möglich ist, auseinandergesetzt.

Bevor wir die übernatürliche Freiheit aus der h. Schrift und aus der Tradition begründen, müssen wir zuerst das Züsammenwirken der Gnade und Freiheit sowohl aus der h. Schrift als auch aus den Kirchenvätern nachweisen.

Die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen ist Dogma. Daß unter jeder Wirkung der Gnade der Wille des Menschen aber frei bleibt, und folglich Gnade und Freiheit zusammenbestehen, ist gleichfalls Dogma, indem das Tridentinum lehrt[1], daß der freie Wille der Gnade widerstehen könne, daß er durch seine Beistimmung auch etwas thue und sich nicht bloß passiv verhalte; ferner daß Gott, sowie er die Wirkung des ewigen Heiles in den Gerechtfertigten angefangen habe, so auch dieselbe in ihnen vollenden werde, wofern nur die Gerechtfertigten ihm ihre Folgsamkeit nicht versagen[2], und daß es in der Gewalt des Menschen

---

1) Sess. VI, Cap. 5: — neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.

2) Sess. VI, Cap. 6: — Libere moventur in Deum; Cap. 13: Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Wahrscheinlich hat das Trib. sich dieser Ausdrucksweise nach dem Vorgange des h. Augustinus bedient. Derselbe schreibt in der Erklärung des 39sten Psalms (Vulg.): Jam fidelis, jam ambulas in via justitiae. Curam tui non habebit, qui facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super justos et iniustos? Te jam justum ex fide

stehe, seine Wege zu verderben [1]). Endlich lehrt auch die Kirche, daß Gott mit seiner Gnade den guten Werken der Gerechtfertigten zuvorkomme, sie begleite und ihnen nachfolge [2]). Auch die h. Schrift lehrt dasselbe in allen denjenigen Stellen, worin gesagt wird, daß der Wille sich selbst bestimmt und zum Handeln antreibt, z. B. Ps. 118, V. 112: „Ich habe mein Herz dazu bestimmt, um deine Gesetze auf ewig zu erfüllen wegen der Belohnung"; Zachar. 1, 3: „Wendet euch zu mir, und ich werde mich zu euch wenden" [3]); 1 Timoth. 4, 7. 8, wo der Apostel den Timotheus ermahnt, daß er sich selbst zum gottseligen Leben üben und anstrengen möge. Ferner lehrt die h. Schrift, daß der Wille des Menschen selbst handelt und wirkt, daß Gott einem Jeden nach seinen Werken vergelten wolle, und daß dieses Leben die Zeit der Aussaat für die Ewigkeit sei; 1 Kor, 3, 8. 9: „Jeder wird seinen eignen Lohn von Gott empfangen, gemäß seiner Arbeit, denn Gottes Mitarbeiter, Gottes Ackerfeld, Gottes Gebäude seid

---

viventem negliget, deseret, dimittet? Imo vero et hic fovet, et hic adjuvat, et hic necessaria subministrat et noxia resecat. Dando consolatur, ut permaneas, auferendo corripit, ne pereas. Dominus curam habebit tui: securus esto. Ille portat, qui te fecit. Ab artificis manu tua noli cadere: si cecideris a manu artificis, frangeris . . . . . Nusquam tibi deest; tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.

1) Sess. VI, Can. 6: S. q. d., non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s.

2) Sess. VI, Cap. 16. Schon oben citirt. Hier hat das Trid. das Zusammenwirken der Gnade und des menschlichen Willens scharf hervorgehoben.

3) Ueber diese Stelle bemerkt das Trid. Sess. VI, Cap. 5: Unde in sacris literis, quum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; quum respondemus: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

ihr"; ibid. 15, 10: „Aber durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen, denn ich habe mehr als sie alle gearbeitet, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir"; Phil. 2, 12: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern"; Eccl. 31, 10: „Er konnte übertreten, und er hat nicht übertreten, er konnte Böses thun, und er hat es nicht gethan"; 1 Kor. 7, 37: „Wer aber festen Entschluß gefaßt und nicht genöthigt, sondern Freiheit hat, nach seinem Willen zu handeln, und er hat es in seinem Herzen beschlossen, der thut wohl". In diesen Stellen wird das freie Mitwirken mit der Gnade geschildert, in andern dagegen die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade: Ezech. 36, 26: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen; ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben"; (vgl. Jerem. 31, 31—33. Hebr. 8, 8. 10); Joh. 6, 44. 45: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt, ihn nicht ziehet; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Es steht geschrieben in den Propheten: „Und sie werden alle Lehrlinge Gottes sein. Wer immer von dem Vater gehört und gelernt hat, der kommt zu mir"; Phil. 2, 13: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirket nach seinem gnädigen Wohlgefallen".

Alle diese und ähnliche Stellen aus der h. Schrift beweisen, daß mit Hülfe der Gnade Gottes das Heil sicher gewirkt wird. Dadurch ist aber keineswegs gesagt, daß die Gnade dem Menschen eine Nöthigung auferlege, sondern nur, daß wir durch die Gnade zu neuen Menschen umgeschaffen werden und nach dem Wohlgefallen Gottes denken und han-

deln [1]). Schließlich gehören alle diejenigen Stellen der h. Schrift hierher, in welchen die absolute Nothwendigkeit der Gnade zur Wirkung des ewigen Heiles überhaupt gelehrt wird — was aber nachzuweisen Sache der Dogmatik ist.

§. 5.

Die Lehre der heiligen Väter und Kirchenschriftsteller über das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit.

Das Zusammenwirken der Gnade und Freiheit haben auch die Kirchenschriftsteller und h. Väter gelehrt, aus denen wir hier die wichtigsten Stellen der Vollständigkeit halber kurz anzuführen haben.

Tertullian (de exhort. castit.): Cum utrumque ex praeceptis Dei didicerimus, quid velit (Deus) et quid nolit, jam nobis est voluntas eligendi alterum, sicut scriptum est: Ecce posui ante te bonum et malum, gustasti enim de arbore boni et mali . . . . . . Igitur cum solum in nobis erit velle, in hoc probatur nostra in Deum mens, an ea velimus, quae cum voluntate ejus sapiant.

---

1) Ueber diese Stelle schreibt der h. Augustin Tract. 26, in Joannem Nro. 7: Videte, quomodo trahit Pater: Docendo delectat, non necessitatem imponendo. Am besten hat der h. Augustin die Stelle aus dem Briefe an die Phil. erklärt. Cap. 9, Nro. 31. De Gratia et libero Arbitrio: Non enim, quia dixit: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate, ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset, cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini. Quando enim iubetur, ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium: sed ideo cum timore et tremore, ne sibi tribuendo, quod bene operantur, de bonis tanquam suis extollantur operibus.

H. Irenäus (adv. haer. IV, Cap. 9): Homo rationalis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipsi sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et juste condemnabitur, quoniam rationalis factus amisit veram rationem, et irrationabiliter vivens adversatus est justitiae Dei, tradens se omni terreno spiritui et omnibus serviens voluptatibus. (Ibid. Cap. 76): Si igitur tradideris ei (Deo), quod est tuum, id est, fidem in eum et subjectionem, percipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te, qui non obedisti, sed non in illo, qui te vocavit. Ille enim misit, qui vocarent ad nuptias, qui autem non obedierunt ei, semet ipsos privaverunt regia coena. (Ibid. Cap. 71): Quod Christus ait: quoties volui congregare filios tuos, et noluisti, veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum Deus fecit ab initio habentem suam potestatem, sicut et suam animam ad utendum scientia Dei voluntarie et non coactum a Deo. Vis enim a Deo non fit sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus, posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis.

Origenes (ad Rom. Cap. 3): Invenitur Deus homini dedisse omnes affectus omnesque motus, quibus ad virtutem niti possit et progredi, insuper etiam vim rationis inseruisse, qua agnosceret, quid deberet agere quid cavere. Unusquisque in manu sua habet et in arbitrii potestate, ut aut peccati servus sit aut justitiae. (12te Homilie über das Buch Numeri): Observa, quomodo dixerit propheta: et nunc Israel quid Dominus Deus tuus poscit a te?

Erubescant illi haec verba, qui negant in homine esse liberum arbitrium. Quomodo posceret ab homine Deus, nisi haberet homo in sua potestate, quod poscenti Deo deberet offerre? Sunt ergo, quae dantur a Deo, et sunt, quae praebentur ab homine. Verbi gratia in homine fuit, ut una mna faceret decem mnas[1]) aut una mna faceret quinque mnas[2]). Ex Deo autem fuit, ut haberet homo mnam, ex qua facere posset decem mnas. (20ste Homilie über das Buch Num.): Sui arbitrii est anima, in quam voluerit partem est ei liberum declinare, et ideo justum Dei judicium est, quia sponte sua sive bonis, sive pessimis monitoribus paret. (Ibid. 1stes Buch περὶ ἀρχῶν[3]): Illud definitum est in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem, liberi arbitrii et voluntatis . . . . . Unde consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omnimodo, etiamsi nolumus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, instigare fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum, et aliae juvare ad salutem: non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male. (Ibid.): In nostra situm est potestate vel laudabili nos vita vel culpabili degere. Nobis hominibus incidere possunt quaedam extrinsecus aliqua et occurrere, sive ad visum sive ad auditum, vel alios

---

1) Hiermit weist Origenes auf das bekannte Gleichniß Luk. 19, 12—26 hin.

2) Dieses geht auf das verwandte Gleichniß Matth. 25, 14—29. In beiden Gleichnissen wird das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien menschlichen Willens sehr gut hervorgehoben; und deßhalb hat Origenes diese beiden Parabeln hier angezogen.

3) Dieses Werk haben wir freilich nur in nicht ganz zuverlässigen Uebersetzungen.

sensus, quae nos concitent et provocent ad bonos vel contrarios motus. Quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate, ne incidant vel occurrant. Judicare vero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est vel opus, nisi rationis ejus, quae est in nobis, id est nostri judicii.

H. Chrysologus (Homilie 24 über die Genesis): Utrisque nobis opus est, et quae divinitus dantur et quae a nobis sunt, si quidem diligenter et exacte salvandi fuerimus: idque non solum antea sed et nunc quousque, etiamsi magni celebresque fuerimus, divina gratia opus habemus. (Ibid. in der Homilie über das kananäische Weib): Liberi quippe arbitrii creavit nos Deus, ut voluntate nostra cum adjutorio Dei, quod volumus, faciamus. Beide Faktoren sollen zum Werke unserer ewigen Heilswirkung zusammen wirken. (Ibid. ad Gal. Cap. 5): Opera mala ex nobis solis oriuntur: bona vero non tantum egent nostra cura, verum etiam opus habent divina benignitate. (Ibid. ad Phil. 2): Si voluerit, tunc Deus operabitur voluntatem et promptitudinem ipse nobis dat et optandi efficaciam. Quando enim voluerimus, voluntatem nostram adauget utpote. Volo boni quippiam operari, bonum istud ipse operatur et per ipsum etiam voluntas ..... Paulus recte dicit facta nostra dona Dei esse. (Ibid. 3te Homilie über den 1sten Brief an Timotheus): Paulus in omnibus locis semper suam justitiam supprimit totumque Deo adscribit, ita tamen, ut libertatem non tollat arbitrii.

H. Johannes Damascenus (περὶ τῆς ὀρθοδόξης πίστεως, II, 32): Sine Dei cooperatione et auxilio impossibile est nos aut bonum velle aut agere. At in nobis est im-

manere virtuti et sequi Deum nos ad illam vocantem aut deserere virtutem, quod est in malum prolabiet, sequi diabolum ad illud (vim non inferendo) vocantem.

Was den h. Augustinus betrifft, so glauben wir bereits durch die oben aus ihm angeführten Stellen hinlänglich dargethan zu haben, daß der Wille unter der Wirkung der Gnade frei bleibt, und daß folglich die Gnade Gottes und die Freiheit des Menschen zusammenwirken.

§. 6.

Der Grund der wirksamen Gnade.

Wenn die göttliche Gnade und die Freiheit des menschlichen Willens zusammen das Werk der Heilswirkung wie ein einziger gottmenschlicher Faktor wirken, wo ist der Grund für die Wirksamkeit der Gnade zu suchen? Oder wie sollen wir es begreiflich und denkbar machen, daß die Gnade in dem einen Menschen erfolgreich wirkt, in dem andern aber nicht, und daß der eine zum ewigen Leben, der andere zum ewigen Tod eingeht?

Es lag in der Natur der Sache, daß die Frage über die Wirksamkeit der Gnade erst dann entstehen konnte, als auch die freie Mitwirkung des Menschen zum ewigen Heile mit allem Ernste geläugnet wurde. Dies geschah durch die Reformatoren. Wenn nun die katholische Kirche ihnen gegenüber auf dem Tridentinum die Freiheit des Willens in dem Sinne aussprach, daß der Mensch selbst zu seinem ewigen Heile mitwirken müsse, und wenn anderweitig das Dogma von der absoluten und unbedingten Nothwendigkeit der Gnade zur

Wirkung des ewigen Heiles fest stand, so ergab sich die unvermeidliche Frage, wie denn die Vereinigung der Gnade und der Freiheit zu einem einzigen Faktor eigentlich zu denken sei. In der gesammten nachscholastischen Dogmatik bildet ihre Erörterung den Mittelpunkt. Sie war auch durch den Protestantismus zur brennenden Prinzipienfrage geworden. Seit dem Tridentinum haben sich über die Vereinigung der Gnade und Freiheit hauptsächlich zwei Systeme gebildet.

Beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß das eine die Wirksamkeit der Gnade von der Gnade selbst ableiten will und sich daher nach seinem Inhalte praedeterminatio physica oder praemotio physica nennt, während das andere die Wirksamkeit der Gnade von dem freien Willen abhängig sein läßt und sich das System der gratia congrua oder des Congruismus nennt. Die Anhänger des ersteren gehören meistens dem Dominikanerorden an, welcher auch in neuerer Zeit große Theologen, wie Soto, Gonet und Gotti hervorgebracht hat. Sie wollen ihr System aus der Gnadenlehre des h. Thomas, dieser großen Zierde nicht nur des ehrwürdigen Ordens des h. Dominikus, sondern auch der ganzen katholischen Kirche, herleiten und nennen sich daher Thomisten und ihr System über die Vereinigung der Gnade und Freiheit auch wohl Thomismus [1]).

Die Anhänger des Congruismus aber zählen meistens zu dem ehrwürdigen Jesuitenorden, welcher gleichfalls noch in

---

1) In unserer Zeit hat Schäzler mit Eifer dieses System vertheidigt in seinem Werke: „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade", auf welches Schmid in seinem Buche, „Wissenschaft und Auktorität" geantwortet hat, ohne sich jedoch für das eine oder andere dieser Systeme entscheiden zu wollen. (Beide Systeme hatte Jansenius verworfen, weil sie mit Augustin nicht in Uebereinstimmung seien; vgl. De gratia Christi Salvatoris, lib. VIII, Cap. 1).

neuester Zeit große Theologen wie Sardagna, Perrone und Kleutgen erzeugt hat.

Beide Systeme müssen wir ihrem Hauptgedanken und ihren wissenschaftlichen Gründen nach vorlegen, weil wir, ohne die Wirksamkeit der Gnade nach ihren Hauptvertretungen in der katholischen Kirche erklärt zu haben, die übernatürliche Freiheit nicht begründen können, indem diese allein durch die Gnade besteht, wie wir schon bei der Bestimmung ihres Begriffes hervorgehoben haben.

§. 7.

Allgemeine kritische Erklärung des Systems der praedeterminatio physica und der gratia congrua.

Das System der praedeterminatio oder praemotio physica leitet, wie wir schon erwähnt haben, die Wirksamkeit der Gnade von der Gnade selbst ab. Gott gibt eine Gnade, die den Willen zwar wirksam bewegt, jedoch nur so, daß dieser in sich frei bleibt. Die Vereinigung des freien Willens mit dieser wirksamen Gnade nennen die Theologen dieser Richtung sensus compositus [1]). Ferner nehmen die Anhänger dieses Systems eine gewisse Bewegung oder einen gewissen Antrieb von Seiten Gottes auf den Willen des Menschen an (incursus — influxus — efficax inclinatio voluntatis ad consensum

---

1) Ebendasselbe, was andere Theologen efficacia connexionis in Beziehung auf die Gnade nennen. Gnade und Freiheit des Willens an und für sich allein betrachtet, wird jede von beiden sensus divisus genannt, ebendasselbe, was andere Theologen efficacia virtutis in Beziehung auf die Gnade nennen.

— actus vitalis in arbitratu humano etc.) Dieser Antrieb oder Einfluß Gottes bewegt durch sich selbst den Willen auf wirksame Weise zur Einstimmung. Wenn daher dieser Antrieb von Gott gesetzt und in den zu demselben bloß leidend sich verhaltenden Willen aufgenommen wird, so muß die Zustimmung des freien Willens sofort erfolgen, jedoch nur so, daß dieser auch in sich frei ist. Die Nichtzustimmung oder die Unwirksamkeit der Gnade kann mit jenem Antriebe faktisch nicht zusammenbestehen, und es liegt nicht in der Macht der Menschen, ob er diese göttliche Bewegung durch die Gnade in seinem Willen habe. Vielmehr wird sie nach göttlichem Wohlgefallen gegeben oder verweigert. Jedoch kann ohne sie der Wille weder etwas Gutes noch etwas Böses wirken. Denn das Gute, was er thut, thut er eben durch die wirksame Gnade; das Böse besteht aber darin, daß die praedeterminatio oder praemotio physica nicht vorhanden ist, und daß der Wille, der in sich frei bleibt, ihr innerlich nicht folgt.

Als Gründe für diese durch sich selbst wirksame, aber dennoch die Freiheit des Willens einschließende Gnade werden gewöhnlich angegeben:

1) Die Unterordnung der causa secunda unter die causa prima. Gott sei, wie überhaupt die erste Ursache aller Dinge — principium rerum et finis earum —, so auch die erste Ursache namentlich in der Wirkung unseres ewigen Heiles. Unser freier Wille sei die causa secunda; wie in den Ereignissen unseres Lebens, so besonders bei der Erlangung des ewigen Lebens übe er auf das ewige Heil für uns selbst und vielleicht auch für Andere [1]) einen entscheidenden Einfluß

1) Vgl. h. Thomas Allgem. Mor. P. 1. 2. quaest. 114, art. 6 die Untersuchung, ob Jemand für einen Menschen im Stande der Todsünde die Gnade

aus. Die causa secunda aber sei sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Wirken der causa prima wesentlich untergeordnet. Denn von dieser müsse sie zuerst zum Handeln bewegt werden.

2) Die natürliche Unentschiedenheit des freien Willens, vermöge deren derselbe nicht handeln könne, wofern er nicht durch ein Agens höherer Ordnung dazu bestimmt werde. Wenngleich der freie Wille sich bloß leidend zu demselben verhalte, so werde er doch nicht im mindesten durch ihn aufgehoben. Denn wenn der freie Wille auch noch so sehr zum Handeln vorbereitet und bestimmt sei, und wenn er auch wirklich handele, so bestehe doch noch immer in demselben zugleich die Möglichkeit zum Nichtwirken; was man von der Möglichkeit oder, besser gesagt, von dem Gedanken, daß er zugleich handeln und nicht handeln könne, wohl unterscheiden müsse. Diese Möglichkeit sei nur denkbar und existire darum nicht, oder in dem freien Willen sei die Möglichkeit zu Entgegengesetztem, aber nicht die Möglichkeit, Entgegengesetztes (contradictorie opposita) zugleich in sich zu haben. Wenn der Mensch welches gottgefällige Werk auch immer vollbringe, so bestehe doch die Möglichkeit, daß er es nicht vollbringen könne. Dieser Mangel hafte allen erschaffenen Dingen an; alle Seligen könnten verdammt, alle Verdammten selig sein; das ganze Universum könnte nicht sein. Nur von Gott und seinen

---

der Bekehrung verdienen könne. De condigno, sagt er, könne das der Mensch zwar nicht, weil Gott nirgends das Versprechen gegeben habe, daß er einem Menschen im Stande der Todsünde wegen der guten Werke eines Gerechten die Gnade der Bekehrung geben wolle, wohl aber de congruo; denn wenn der Mensch thue, was in seinen Kräften stehe, so sei es geziemend (congruum), daß auch Gott das Seinige thue. Sicher würden wir aber, wenn ein so eben von uns getauftes Kind stirbt, auf dessen ewiges Heil einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben.

innern Thätigkeiten könne die absolute Nothwendigkeit prädizirt werden und zwar so, daß hier jeder Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen bleibe. Diese Möglichkeit des Auchnichtwirksameinkönnens der Gnade nennen die Anhänger dieses Systems sensus divisus, weil sie dann beide Faktoren des guten Werkes getrennt für sich betrachten, wie wir oben schon bemerkten. Die Vereinigung beider Faktoren durch die Wirkung des guten Werkes selbst aber nennen sie sensus compositus. Diese Möglichkeit, daß der Wille immerhin auch nicht zustimmen könne, begründe die Freiheit des Willens oder rette vielmehr dieselbe nach diesem Systeme. Denn diese Möglichkeit, seine Zustimmung zu versagen, bestehe mit der Aufforderung zum Guten und mit der wirklichen Vollbringung desselben noch immer. Diese Möglichkeit mache auch erklärlich, wie die wirksame Gnade den Willen bewege, so daß dieser doch frei bleibe. Denn hiernach könne der Wille in sensu diviso das auch nicht thun, was Gott durch seine Gnade in ihm wirke, in sensu composito aber handle er mit Nothwendigkeit so. Wie daher in sensu composito derartige Ausdrücke wahr seien, wie der durch die göttliche Gnade getriebene Wille könne Gott nicht widerstehen, könne dem, was Gott durch ihn wirken wolle, seine Zustimmung nicht versagen, könne nicht abfallen, noch überwältigt werden: so seien auch in sensu diviso diese Ausdrücke wahr, nämlich er könne abweichen, überwältigt werden und seine Beistimmung versagen. Es sei daher die praedeterminatio oder praemotio physica ein generalis concursus Dei in ordine supernaturali. Daher sei sie auch sowohl den Engeln als den ersten Menschen zur Wirkung ihres ewigen Heiles nothwendig gewesen. Wenn sie gegeben werde, so wirke sie immer, unter welchen Umständen der Wille sich auch befinden möge, daß er

die beabsichtigte Handlung vollbringe, denn sie überwinde jeden Widerstand. Diese göttliche Kraft sei etwa so im Willen, wie die Farben in der Luft oder die Töne in einem Instrumente.

3) Aus der h. Schrift und aus den Vätern führen die Anhänger dieses Systems alle diejenigen Stellen für sich an, in welchen die unfehlbare Wirkung der Gnade gepriesen wird.

Wenn aber die Anhänger und Vertheidiger dieses Systems sich auf das Ansehn des h. Thomas berufen, als habe dieser die Wirksamkeit der Gnade durch die Gnade selbst gelehrt, so haben sie unsers Bedünkens nicht Recht. Denn:

a) Wir glauben oben bewiesen zu haben, daß nach dem h. Thomas die Freiheit als die bewußte Selbstbestimmung erklärt werden muß. Ist aber dies der Fall, so kann der h. Thomas bei der Wirksamkeit der Gnade unmöglich an die praedeterminatio oder praemotio physica gedacht haben. Denn nach der Auseinandersetzung dieses Systems verhält sich der freie Wille zu dieser praemotio physica bloß passiv, aber nicht mehr aktiv, d. h. sich selbst bestimmend.

b) Wir glauben die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen auch im h. Thomas schon nachweisen zu können. Denn er untersucht [1]), ob dasjenige, was prophetisch erkannt oder vorausverkündigt werde, auch falsch sein könne.

---

1) Der h. Thomas untersucht hier folgendermaßen: Utrum ea, quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa? Hierauf antwortet er in der Abhandlung selbst (in corp. artic.): Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam

Darauf antwortet er: Da die Prophetie eine Mittheilung aus der göttlichen Erkenntniß an den Propheten sei, diese aber, nämlich die göttliche Erkenntniß, als ewiges Schauen und ewige Gegenwart unfehlbar gewiß sei, so könne in der Prophetie niemals ein Irrthum enthalten sein. Jedoch könnten die zukünftigen Ereignisse, die von dem freien Willen des Menschen abhangen (contingentia futura, welchen Ausdruck die Scholastiker immer dafür gebrauchen), in Beziehung auf ihre nächsten Ursachen (d. h. in Beziehung auf den freien menschlichen Willen, von welchem sie zunächst ausgehen, und welcher deßhalb immer als die causa secunda dieser Ereignisse von den Scholastikern bezeichnet wird) wohl nicht so

---

forma generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit, quod „prophetia est quoddam signum divinae praescientiae". Oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis, quae est enuntiationis divinae, cui impossibile est subesse falsum. Unde prophetiae non potest subesse falsum. Dann schreibt er näher bestimmend in der Antwort auf die zweite Einwendung, (und gerade mit Bezugnahme auf diese Stelle haben manche Editoren und Interpreten die Behauptung aufgestellt, daß in seinem Werke die solutiones objectorum mehr Inhalt hätten, als die corpora articuli selbst) Folgendes: Divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in se ipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectum. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in se ipsis, sint determinata ad unum: tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat ejus virtutem (adaequare heißt bekanntlich im klassischen Latein wie bei den Scholastikern immer gleichkommen, vollständig entsprechen, den Begriff in der äußern Erscheinung vollkommen darstellen). Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in se ipsis: et talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isaiae VII, 14: Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo

genau und fest bestimmt sein, daß sie nicht auch auf eine andere Weise eintreten könnten. Denn in den causae secundae könne eine Veränderung gegen ihren bisherigen Verlauf eintreten, die zwar nicht von ihnen selbst, aber wohl von der causa prima erkannt sei. Da nun von dieser die Veränderung aller Dinge zuletzt abhange, so trete in solchen Fällen nicht die durch den hervorgebrachten Gang der causa secunda geforderte Wirkung ein, sondern die durch die plötzliche Veränderung geforderte andere Wirkung. Diesen Gedanken aber kann der h. Thomas einzig und allein nur von dem Bedingtzukünftigen aufgefaßt und niedergeschrieben haben. So erklärt er die in der h. Schrift so äußerst merkwürdige Er-

divinae praescientiae prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectum, et tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum. Nam sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae 38, 1: Morieris et non vives, id est: dispositio corporis tui ad mortem ordinatur, et quod dicitur Jonae 3, 4: Adhuc poenitere, Jerem. 18, 7 et Ninive subvertetur. Dicitur autem Deus poenitere: Jerem. 18, 7 metaphorice, in quantum ad modum poenitentis se habet: prout, scilicet mutat sententiam, etiamsi non mutet consilium. Der Erfinder und Begründer der Erkenntniß des Bedingtzukünftigen, der berühmte Spanier Peter Fonseca (vgl. Stöckl „Gesch. d. Phil. d. Mit." III, p. 628) hat die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen nicht besser aus der h. Schrift begründen können, als hier der h. Thomas gethan hat. Wenn die Rationalisten unserer Zeit, z. B. De Wette in seiner Einleitung des A. Test., diese und ähnliche Stellen aus dem h. Thomas und aus so vielen andern Scholastikern auch nur einiger Beachtung hätten würdigen wollen, so würden sie die Behauptung, daß so manche Weissagungen des alten Bundes nicht erfüllt seien, und daß daher die Propheten bloß nationale und politische Schwärmer gewesen seien, nicht so leichtsinnig aufgestellt haben. Der h. Thomas erklärt in den angeführten Stellen genügend, weßhalb so manche Weissagungen des alten Bundes nicht erfüllt sind, und wir ersehen zugleich daraus, warum uns so manche Gnaden nicht gegeben werden.

scheinung, daß so viele Prophezeiungen gar nicht erfüllt sind, z. B. die von der Größe Jerusalems[1]).

Auch in allen seinen früheren Schriften lehrt der h. Thomas dasselbe. Also hat er die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen gelehrt, gerade so wie Fonseca, Molina, Suarez und die Jesuiten überhaupt, und von der praedeterminatio oder praemotio physica nichts gewußt. Freilich gebraucht er den Ausdruck sensus compositus, sensus divisus oder absolutus; indessen daraus darf man durchaus nicht folgern wollen, daß er diese ihm oftmals zugeschriebene Ansicht über die Wirksamkeit der Gnade gehabt habe. Der wirklich Prädestinirte, sagt er[2]), ist auch mit hypothetischer Nothwendigkeit prädestinirt, wie überhaupt alles Erkennen und Wollen Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge ein hypothetisch Nothwendiges ist; oder denken wir an den Intellektus und Willen Gottes, wie beide faktisch wirklich sind, so ist es unmöglich, daß die Prädestinirten auch nicht Prädestinirte sind. Diesen göttlichen Intellektus und Willen nennt er sensus compositus, weil sich dann der göttliche Wille, nämlich daß nur diejenigen zur Seligkeit vorherbestimmt werden, welche ihre Prüfungszeit im Zustande der heiligmachenden Gnade beschließen, und diese

1) Ebenso lehrt der h. Thomas in allen seinen frühern Schriften (de veritate quaest. 12, art. 3 u. art. 10, ad 7). Alle diese Stellen haben Schäzler und die sämmtlichen Anhänger der praemotio physica mit keinem Worte berücksichtigt. Ebenso wie der h. Thomas lehrt auch Johannes v. Kreuze.

2) P. I, quaest. 23, art. 6, ad 3: Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non praedestinare, quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

von Gott in Ewigkeit geschaute Zuständlichkeit dieser vernünftigen Geschöpfe gleichsam in Eins zusammensetzen. Denken wir aber, sagt Thomas, absolut (absolute) d. h. abgesehen von dem wirklichen Erkennen und Willen Gottes, da dies auch ein anderes sein könnte, falls Gott das beabsichtigt und etwa den status naturae purae hätte verwirklichen wollen, oder statt dieser vernünftigen Geschöpfe andere, wenngleich zu einer übernatürlichen Bestimmung, in's Leben hätte rufen wollen, so könnten die wirklich Prädestinirten auch wohl nicht Prädestinirte sein. Durch den Gedanken an diese Möglichkeit werde aber die Gewißheit der Prädestination nicht aufgehoben. Ebendasselbe, was hier der h. Thomas sensus compositus nennt, bezeichnet er sonst als voluntas secunda oder voluntas consequens in Gott; und was er absolute nennt, als voluntas prima oder voluntas antecedens. Wenngleich er aber den Ausdruck sensus compositus gebraucht, so beweist das noch lange nicht, daß er die praemotio physica auch angenommen habe. Uebrigens spricht er hier auch nur von der Prädestination, die ein Ewiges, nicht aber von der Gnade, die ein Zeitliches ist. Für die wirksame Gnade hat er den Ausdruck sensus compositus nicht. Jedoch sind dem Systeme der praedeterminatio oder praemotio physica nicht bloß viele Dogmatiker älterer und neuerer Zeit, sondern auch Exegeten, namentlich wenn sie über das achte und neunte Capitel des Briefes an die Römer handeln, beigetreten.

Indessen, wenn dies System genau betrachtet wird, erklärt es nicht zur Genüge die Vereinigung der Gnade und der Freiheit. Es werden Vergleiche aus der körperlichen Welt angenommen, um die Vereinigung der Gnade mit der Freiheit zu veranschaulichen. Solche Bilder mögen eine sinnliche Vorstellung geben, aber sie geben darum keineswegs weder die geistige

Anschauung eines theologischen Begriffes, noch die Schärfe eines theologischen Gedankens wieder. Abgesehen von diesen Vergleichen und Bildern enthält das ganze System eine Menge gelehrter Worte, um die es sich aber hier nicht handeln kann, sondern nur um die Exposition der Sache selbst. Zudem scheint dieses System von einer petitio principii auszugehen. Denn die Anhänger und Vertheidiger desselben nehmen von vornherein an, daß die Wirksamkeit der Gnade eben von der Gnade selbst abgeleitet werden müsse, oder daß die wirksame Gnade durch die Gnade zu erklären sei. Aber das Tridentinum lehrt [1]), daß der Wille des Menschen die ihm angebotene Gnade abweisen könne, und daß er durch die Aufnahme derselben zu seinem Heile mitwirke. Also scheint doch die Kirche das dogmatische Princip festzuhalten, daß die Wirksamkeit der Gnade von dem freien Willen des Menschen abhange. Also muß auch eine Erklärung der Wirksamkeit der Gnade die Zustimmung des freien Willens zur Gnade begreiflich machen. Eben deßhalb, weil die Kirche dies dogmatische Princip festhält, daß die Gnade durch den freien Willen wirksam wird, hat Innocentius XI. die Thesis verdammt: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Aus der Verdammung dieser Thesis folgt, daß der Wille des Menschen eine festere Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten bewirken kann, als die subjektiven Glaubensgründe (motiva credibilitatis), welche der einzelne Mensch für seinen Glauben hat, an sich betrachtet verdienen. Das Glauben aber, wenn es auch im Stande der Todsünde geschieht, ist nach dem Tridentinum (Sess. VI, Cap. 6) nur

---

1) Sess. VI, Cap. 5 u. Can. 4. 5. 6.

durch die Gnade Gottes und den freien Willen möglich. Wenn daher dieser eine festere Zustimmung bewirken kann, als die Gründe an sich betrachtet verdienen, so hängt die Wirksamkeit der Gnade vom freien Willen ab. Wir können uns daher mit diesem Systeme nicht einverstanden erklären, sondern bekennen uns vielmehr zum Congruismus. Denn dieses System geht von der Wahrheit aus, daß Gott das Bedingtzukünftige erkennt. Dies lehrt auch die h. Schrift in unzähligen Stellen [1]. Gleichfalls haben die Kirchenväter, wie aus den bisher angeführten Stellen derselben hervorgeht, dasselbe ausgesprochen. Namentlich aber haben der h. Augustinus [2], der h. Bernhard und der h. Thomas in den oben angeführten Stellen über die Vereinigung der Gnade und Freiheit die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen gelehrt. Dies vorausgesetzt argumentiren die Anhänger des Congruismus folgendermaßen. Vermöge der Erkenntniß des Bedingtzukünftigen weiß Gott, unter welchen innern und äußern Lebensverhältnissen der freie Wille des Menschen in die ihm angebotene Gnade einstimmen werde, oder doch wenigstens, falls er sich überhaupt für Gott entscheiden wollte, in dieselbe einstimmen könne. In diese Lebensverhältnisse versetzt dann Gott den Menschen, und so erfolgt die Zustimmung des freien Willens bei denjenigen Menschen, welche überhaupt ihr ewiges Heil wirken wollen. Gott versetzt freilich jeden Menschen in solche Lebensverhältnisse, daß er der Gnade mit Freiheit zustimmen könnte. Aber die Zustimmung selbst erfolgt nur bei denen, die überhaupt guten Willens sind.

---

1) Alle dieselben hier anzuführen gehört nicht zu unserer Aufgabe.

2) Außer den bereits angeführten Stellen vgl. noch die schönen Homilien Tract. 12, sqq. in Joh.

Die menschliche Vernunft soll und muß sich auf das Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens richten. Denn der Glaube ist auch für die Vernunft bestimmt und soll zunächst durch die Vernunft den ganzen Menschen beherrschen. Zwar geht er über alle Vernunft weit hinaus, weil er übernatürlichen Ursprunges ist. Er kann daher zwar übervernünftig sein, aber niemals kann er widervernünftig sein. Denn die Erkenntniß durch die Vernunft und die Erkenntniß durch den Glauben, beide sind göttlichen Ursprunges — die zwei verschiedenen Stufen der Wirksamkeit Gottes nach außen. Aber beide können niemals in Widerspruch treten. Wenn daher überhaupt das große Geheimniß der wirksamen Gnade erklärt werden soll, so scheint es durch das System des Congruismus erklärt zu werden. Schon das spricht auch für dieses System, daß die großen Kirchenlehrer, der h. Augustinus, h. Bernhard, h. Thomas die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen gelehrt und durch sie die Wirksamkeit der Gnade erklärt haben. Der h. Bernhard entwickelt oft in seinen Schriften den Gedanken, daß Gott manche Menschen in gewisse Sünden fallen lasse, um sie dadurch zu demüthigen, und nach dem vorausgesehenen Ende des Lebens einzelner Menschen deren ewiges Schicksal bestimmt habe. Folglich wird die Wirksamkeit der Gnade allein durch die Zustimmung des freien Willens zu erklären, und sowohl der Anfang als die Begründung der übernatürlichen Freiheit auch in der Zustimmung des freien Willens zur göttlichen Gnade zu suchen sein. Die übernatürliche Freiheit ist durch die Ertheilung der Gnade der Rechtfertigung in uns begründet, wie der h. Paulus schreibt (Röm. 5, 5): „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist". Aber nach der nun vorgelegten Erklärung über die Wirksamkeit der Gnade

hängt es vom freien Willen ab, ob der Mensch im Stande der Todsünde die Gnade, die ihn zur Bekehrung ruft, d. h. die Gnade der Rechtfertigung in sich aufnehmen will oder nicht. Der h. Paulus deutet dies an[1]): „Gott hat die Welt in Christo mit sich versöhnt, ihnen ihre Sünden nicht angerechnet und uns das Wort der Versöhnung auferlegt. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt. Wir bitten an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott. Nehmet die Gnade der Rechtfertigung und durch sie die übernatürliche Freiheit in euch auf".

Schließlich sei noch erwähnt, daß die prinzipielle Behandlung der gesammten Theologie, namentlich der Moral, Pastoral, Ascetik und der christlichen Mystik, in Folge der beiden Systeme in zwei wesentlich verschiedene Richtungen auseinander gehe. Beide Systeme sind aber schon von Clemens VIII. und Benedikt XIII. als Schulfragen offen gelassen und frei gegeben. Folglich hat Niemand das Recht, in dieser Hinsicht irgend eine theologische Censur auszusprechen, da dieses Recht selbstverständlich einzig und allein dem heil. apost. Stuhle als der höchsten und auch unfehlbaren Lehrgewalt zustehe.

§. 8.

Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der h. Schrift.

Nachdem wir die Ursache und den Grund der wirksamen Gnade dargelegt haben, können wir die übernatürliche Freiheit

---

1) 2 Kor. 5, 19. 20.

begründen, weil diese eben durch die Gnade und den freien Willen zu Stande kommt. Die natürliche Freiheit ist die Kraft des freien Willens selbst, welche der Mensch nach der gegenwärtigen Vorsehung zur Erlangung und Bewahrung der heiligmachenden Gnade gebrauchen soll. Die übernatürliche Freiheit ist durch die Ertheilung der heiligmachenden Gnade gegeben. Sie ist der Zustand der Rechtfertigung selbst, d. h. sie ist jene durch den h. Geist in uns gesetzte Zuständlichkeit, in welcher wir von der Sünde und der Herrschaft des Teufels befreit und durch die heiligmachende Gnade vermittelst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mit Gott vereinigt sind. Diese Erklärung der übernatürlichen Freiheit haben wir bereits oben gegeben. Sie ist als Erklärung ebenso gewiß, als die Rechtfertigung selbst, und ist daher auch schon durch alle Stellen des Tridentinum über die Rechtfertigung begründet. Deßhalb erübrigt uns hier nur noch, die übernatürliche Freiheit aus der h. Schrift und den Vätern zu begründen.

Die übernatürliche Freiheit sowohl für den Urmenschen als für uns durch die Erlösung Christi, welche ja nur eine Wiederherstellung der Gnaden des Urstandes in viel größerer und höherer Weise sein soll, lehrt die h. Schrift in zwei Parallelstellen [1]): „Erneuert euch im Geiste eures Gemüthes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit". Nach dieser Stelle sollen wir durch Christus und seine Gnade in derselben Gerechtigkeit und Heiligkeit wandeln, in welcher der Mensch vor dem Sündenfalle sich befand. Der Urmensch und der durch Christus erneuerte Mensch, beide sind hier als Träger und Inhaber der übernatürlichen Freiheit bezeichnet. Deßhalb

---

1) Kolos. 3, 9. 10 und Ephes. 4, 23. 24.

haben auch die Väter und Scholastiker aus dieser Stelle die Veranlassung genommen, bei den Worten [1]: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse", das Wort „Bild" als natürliche Kräfte und das Wort „Gleichniß" als die übernatürlichen Kräfte zu verstehen. Wenngleich man daher aus dem ersten Kapitel des Pentateuch den übernatürlichen Endzweck des Menschen nicht direkt beweisen kann, so folgt er doch indirekt aus demselben, indem diese beiden Stellen des neuen Testamentes hinzugezogen werden, welche über die ursprüngliche Einrichtung des Menschen Licht geben. Denn das neue Testament ist im alten verborgen, das alte im neuen offenbar. Diese übernatürliche Freiheit verheißt Christus allen denjenigen, welche an ihn glauben würden [2]: „Aber am letzten großen Tage des Festes trat Jesus auf, rief und sprach: Wenn Jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fließen. Dies sagte er aber von dem Geiste, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben würden. Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war".

Also durch den h. Geist und dessen sieben Gaben soll allen denjenigen, die an Christum glauben, die übernatürliche Freiheit gegeben werden. Die sieben Gaben des h. Geistes werden deßhalb zuerst erwähnt [3]) als der Ausdruck für die Fülle der Gnaden, welche der menschlichen Natur Christi im Augenblicke ihrer Erschaffung und hypostatischen Vereinigung mit dem Logos gegeben ist, damit dieses menschliche Individuum ein geeignetes Werkzeug sei, durch welches der Sohn Gottes die Erlösung vollbringen könnte. Der h. Augustinus

1) Gen. 1, 26. 27. — 2) Joh. 7, 37. 39. — 3) Isaias 11, 1. 2.

und nach ihm der h. Thomas haben über diese Geistesgaben den Grundgedanken, daß sie vom Geiste Gottes gegebene Kräfte sind, um die drei göttlichen und die vier sittlichen Tugenden, in welchen sich alles Sittlichgute vereinigt, in gewissen Ausnahmefällen auch auf außerordentliche Weise üben zu können, und daß sie daher mit diesen Tugenden in der genauesten Verbindung stehen. Mit dem Glauben steht die Gabe der Wissenschaft und der Einsicht in Verbindung. Denn durch die Gabe der Wissenschaft unterscheidet der Mensch, was Glaubenslehre ist und nicht ist, in welcher kirchlichen Erklärungsform jedes einzelne Dogma ausgesprochen ist, welche Consequenzen aus einem Dogma mit dem Inhalte desselben übereinstimmen, und welche nicht übereinstimmen. Durch die Gabe der Einsicht überschaut auch der Mensch den ganzen inneren Zusammenhang der einzelnen Glaubenslehren und genießt darum schon in diesem Leben in gewissem Sinne die Anschauung Gottes. Die Glaubenslehren führen uns zwar in ein undurchdringliches Dunkel; aber durch die Gabe der Einsicht gewinnen wir einen hellen Blick in dieselben, und darum konnten manche Heilige, wenngleich sie keine oder mangelhafte wissenschaftliche Bildung hatten, mit überraschender und wunderbarer Klarheit die Glaubenswahrheiten auseinander setzen. Die Gabe der Furcht des Herrn entspricht der Tugend der Hoffnung. Durch die knechtliche Furcht enthalten wir uns der Todsünde; durch die kindliche Furcht bestreben wir uns, alles Gott Mißfällige sorgfältig zu meiden, alles Gott Wohlgefällige sorgfältig zu thun. So wird die Tugend der Hoffnung durch die Gabe der Furcht des Herrn fortwährend in uns genährt, gehoben, gesteigert und befestigt. Die Gabe der Weisheit entspricht der Tugend der Liebe zu Gott; denn die wahre Weisheit besteht darin, in allen Dingen auf den letzten

Endzweck zu sehen und darum alle Dinge nach ihrem wahren Werthe aufzufassen. Die Liebe Gottes vereinigt uns auf das innigste mit Gott als unserm höchsten und einzigen Endzwecke. Daher besteht die Gabe der Weisheit besonders darin, daß wir in allem unsern Thun und Lassen als letzte und höchste Norm festhalten, um jeden Preis die Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade zu erwirken. Die Tugend der Klugheit wird vollendet durch die Gabe des Rathes; denn darin zeigt sich in erhabenster und vollkommenster Weise die Tugend der Klugheit, daß wir uns selbst und unseren Mitmenschen in wichtigen und entscheidenden Augenblicken das Richtige auch anzugeben wissen, durch welches die Hindernisse auf dem Wege des ewigen Heiles beseitigt und die Förderniße auf demselben gegeben werden. Die sittliche Tugend der Gerechtigkeit wird vollendet durch die Gabe der Pietät d. h. der innern und äußern Unterordnung unter Gott und unter alle, welche die Stelle Gottes an uns vertreten. Endlich die beiden Tugenden der Starkmüthigkeit und der Mäßigung werden vollkommen gemacht durch die Gabe der Stärke. Mit diesen sieben Gaben des h. Geistes brachten die alten Theologen die acht Seligkeiten in der Bergpredigt und die zwölf Früchte des h. Geistes in Verbindung, welche der h. Paulus erwähnt[1]): „Die Früchte des Geistes sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Keuschheit". Mit den sieben Haupttugenden, die durch die Geistesgaben ihre höchste Vollendung erhalten, verbanden dann auch die Väter und Scholastiker die sieben Sakramente. Nämlich der Taufe entspricht die theologische Tugend des Glaubens; der letzten Oelung — die Hoffnung, da durch jenes

---

1) Gal. 5, 22. 23.

Sakrament die Hoffnung auf die Erreichung des ewigen Lebens in uns befestigt und bekräftigt werden soll; die Liebe — der Eucharistie, denn diese ist der größte Beweis der Liebe Gottes gegen uns; der Buße — die Gerechtigkeit, denn bei der Buße ist die Lehre von der Genugthuung das Entscheidende; dem Sakrament des Ordo entspricht die Tugend der Klugheit; dem Sakrament der Firmung — die Tugend der Starkmüthigkeit, endlich entspricht dem Sakrament der Ehe — die Tugend der Mäßigkeit.

Ebendieselbe Verheißung, daß wir durch Christus und sein Erlösungswerk die übernatürliche Freiheit erhalten werden, enthält auch die merkwürdige Stelle[1]), in welcher Christus zu mehreren gläubig gewordenen Juden spricht: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, Jeder, welcher Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht bleibt nicht ewig in dem Hause; der Sohn aber bleibt ewig. Wird euch nun der Sohn frei machen, so werdet ihr in Wahrheit frei sein". Mit diesen Worten kann Christus die natürliche Freiheit des Menschen nicht gemeint haben, weil es Dogma ist[2]), daß diese durch die Erbsünde nicht verloren ging. Also hat Christus hier die übernatürliche Freiheit bezeichnet, welche er uns durch seine Gnade gibt und durch welche er uns zu Kindern Gottes und zu seinen Miterben macht, die ewig im Hause des Vaters bleiben sollen. Ueber diesen Zustand der Kindschaft Gottes spricht auch der h. Paulus[3]) und Johannes. Ferner erwähnt öfter die h. Schrift die übernatürliche Freiheit, welche uns durch Christus gegeben werden soll[4]). In den beiden Stellen

---

1) Joh. 8, 34—36. — 2) Trid. Sess. VI, Can. 5. — 3) Röm. 8 und Gal. 4. — 4) Jeremias 31, 31—33; vgl. Hebr. 8, 8 und 10, 16.

aus dem Briefe an die Hebräer wird dann gesagt, daß dies durch Christus auch erfüllt sei.

Gleichfalls lehren die übernatürliche Freiheit noch diejenigen Stellen der h. Schrift, in denen die Ausdrucksweise vorkommt, daß wir durch Christus eine neue Schöpfung Gottes seien[1]): „Wenn deßhalb Jemand ein neues Geschöpf in Christo geworden ist, so hat das alte aufgehört. Siehe! Alles ist neu geworden". — „Aus freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt, damit wir ein Erstling seiner Schöpfung werden" [2]). Denselben Sinn hat die Stelle[3]): „O meine Kindlein, für die ich abermals Geburtsschmerzen habe, bis daß Christus in euch gestaltet wird". Christus soll in uns gestaltet werden, d. h. die Grundzüge seines ganzen Lebens sollen die Grundzüge auch unseres Lebens werden. Das aber eben ist der Zustand der übernatürlichen Freiheit. Sehr bezeichnend spricht auch der h. Paulus über die übernatürliche Freiheit[4]): „Gleichwie uns alle Güter seiner göttlichen Kraft, welche zum Leben und zur Pietät dienen, durch die Erkenntniß dessen geschenkt worden sind, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, durch welche er uns die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt hat, so daß ihr dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werdet, wenn ihr die verderblichen Lüste dieser Welt fliehet, so wendet

---

1) 2 Kor. 5, 17. Vgl. Isaias 43, 19; Apok. 21, 5; Gal. 6, 15.

2) Jak. 1, 18. Allioli bemerkt treffend zu dieser Stelle: „Aus freier Gnade seines unabhängigen Willens. — Dies ist der Grund unseres Heiles. Er hat uns wiedergeboren und zu neuen Geschöpfen gemacht. Das Mittel dazu war das Wort der Wahrheit, das Evangelium mit seinen Gnadenmitteln, vorzüglich der Taufe". Die Absicht Gottes war, daß wir zu den ersten gehören möchten, in denen die geistige Umwandlung bewirkt wird.

3) Gal. 4, 19.

4) 2 Petr. 1, 3—7.

allen Fleiß daran und verbindet mit eurem Glauben Tugend, mit der Tugend Erkenntniß, mit der Erkenntniß Entsagung, mit der Entsagung Geduld, mit der Geduld Pietät, mit der Pietät die Liebe der Brüder, mit der Liebe der Brüder die Liebe Gottes". Der Apostelfürst gebraucht hier wohl die stärkste und ausdrucksvollste Bezeichnung für die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die heiligmachende Gnade und betont somit hier am nachdrücklichsten die übernatürliche Freiheit. Zu gleicher Zeit hebt er aber hervor, daß der Mensch nur langsam und allmählich zu derselben gelange, nachdem ihm die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade eingesenkt ist, indem er die verschiedenen Stufenfolgen der Tugend erwähnt, durch welche hindurch sich der Mensch zur vollkommenen Liebe Gottes erheben solle. Ebenso bezeichnend von der übernatürlichen Freiheit spricht der h. Jakobus in seinem Briefe [1]): „Leget ab alle Unreinlichkeit und allen Auswuchs der Bosheit und nehmet an mit Sanftmuth das eingepflanzte Wort, das eure Seele retten kann, und seid Befolger des Wortes und nicht bloß Hörer, indem ihr euch selbst betrügt. Denn wenn Jemand ein Hörer und kein Befolger des Wortes ist, der gleicht einem Manne, welcher sein natürliches Angesicht im Spiegel beschaut und wenn er es beschaut hat, hinweggeht und sogleich vergißt, wie er aussah. Wer aber das vollkommene Gesetz der Freiheit durchschaut hat und dabei beharret und kein vergeßlicher Hörer, sondern Vollbringer des Gesetzes ist, der wird durch sein Werk selig werden" [2]).

---

1) Jak. 1, 21—25.

2) Man möge hier wohl den Ausdruck des Apostels beachten: Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis (Ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον, τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας· καὶ παραμείνας).

Die übernatürliche Freiheit lehrt ferner der h. Paulus [1]), indem er sagt: „Das Harren des Geschöpfes ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn das Geschöpf ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen Willen, der es unterworfen hat auf Hoffnung hin; denn auch selbst das Geschöpf wird von der Gefangenschaft unter dem Verderben des Fleisches befreit werden (und) zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (übergehen). Denn wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und in Geburtswehen liegen immer noch. Und nicht allein sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ja wir selbst seufzen innerhalb uns und warten auf die vollendete Annahme zu Kindern Gottes, auf die Erlösung unseres Leibes". Es gibt drei Glieder des ganzen Universums, die geistige Welt der Engel, die körperliche Welt der Materie im weitesten Sinne des Wortes und die Menschenwelt als die Zusammensetzung beider. In dieser merkwürdigen Stelle nun lehrt der Apostel, daß die körperliche Welt durch den Sündenfall des Menschen gleichfalls mit dem Menschen in den Fluch und in das Verderben der Sünde gegen ihren eigenen Willen mitversunken sei, weil sie durch ihre Verbindung mit dem Menschen in dessen Sündenfall mithineingezogen wurde. Diesen Fluch der Sünde über die körperliche Welt bezeichnet auch die h. Schrift in Genesis 3, 14, wo der Fluch über die Schlange, welche hier als Repräsentant der ganzen körperlichen Welt dasteht, ausgesprochen ist. Die Schlange diente dem Teufel als Werkzeug [1]), um den Menschen zu verführen.

---

1) Vgl. h. Augustinus de civit. Dei XIV, Cap. 11: Serpens naturalis et verus, quem daemon ingressus velut energumenum et organum usurpabat. Nicht der Teufel in „Gestalt einer Schlange", sondern eine wirkliche Schlange als Repräsentant der körperlichen Welt war vorhanden.

Aber die körperliche Welt war in dem Menschen zu einem einzigen sinnlichgeistigen Dasein verbunden. Deßhalb mußte auch auf sie der Fluch der Sünde kommen. Dann erst folgt Gen. 3, 15, der Fluch auf den in der Schlange verborgenen Dämon. Aber, fährt der Apostel fort, „auf Hoffnung hin", ist die körperliche Welt der Knechtschaft der Sünde unterworfen. „Sie hofft auf die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes, weil dann auch sie verherrlicht wird". Denn durch die glorreiche Auferstehung der prädestinirten Menschen wird auch die körperliche Welt verherrlicht werden [1]). Die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes aber kommt nur den glorreich Auferstehenden zu, d. h. nur derjenige Mensch wird glorreich auferstehen, welcher in der Gnade Gottes gestorben ist. Schließlich sagt dann der Apostel Paulus, daß wir alle diese glorreiche Auferstehung von den Todten erwarten, und darauf solle unsere Hoffnung gerichtet sein. Offenbar lehrt also hier der Apostel in sehr nachdrücklicher und schöner Weise die übernatürliche Freiheit des Menschen, welche uns bereits in diesem Leben durch die heiligmachende Gnade gegeben wird, die aber erst durch das Licht der ewigen Glorie und durch die glorreiche Auferstehung von den Todten vollendet werden wird. Denn gleichwie die Seele durch die Anschauung Gottes bereits verherrlicht war, so wird auch der Körper durch die glorreiche Auferstehung von den Todten dann verherrlicht werden. Auch die ganze körperliche Welt wird theilnehmen an der Herrlichkeit der glorifizirten Körper. Nur die verdammten Menschen werden in einem so häßlichen Zustande auferstehen, welcher ihrem geistigen Zustande entsprechen wird. Denn sie

1) Vgl. Isaias 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 12. 13; 1 Kor. 15, 22–28 u. Apok. 21, 1.

sind der übernatürlichen Freiheit auf ewig verlustig gegangen. Mit dieser Stelle sind noch alle diejenigen zu verbinden, in welchen der Apostel von der Freiheit der Kinder Gottes redet und in denen er von der Freiheit des Evangeliums im Gegensatze zur Knechtschaft unter dem Gesetze spricht. Denn die Freiheit in diesem Sinne haben die Menschen im Stande der Todsünde nicht.

§. 9.

Die Begründung der übernatürlichen Freiheit aus der Tradition.

Auf gleiche Weise, wie die h. Schrift, hat auch die Tradition immer diese Unterscheidung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit angenommen. Alle Väter machen auch diese Unterscheidung, theils explicite, wie Clemens von Alexandrien [1]), theils implicite. Namentlich ist bei der Lehre vom Urstande und vom Sündenfalle des Menschen die einstimmige Lehre und Ausdrucksweise aller Kirchenväter, daß Adam durch den Sündenfall — „den h. Geist", — „die Gnade Gottes" oder „die wahre Freiheit" — verloren habe. Nun ist es aber unmöglich, daß der Mensch durch irgend eine Sünde seine natürlichen Kräfte verlieren oder auch nur dieselben wesentlich verändern könnte. Folglich haben die Väter nur an die übernatürliche Freiheit des Menschen gedacht. Gleichfalls lehren dieselben, daß uns durch Christus

---

1) Strom. lib. III, Cap. 23. *Τὸ ὑποπεσεῖν καὶ παραχωρῆσαι τοῖς πάθεσιν ἐσχάτη δουλεία ὥσπερ ἀμέλει τὸ κρατεῖν αὐτῶν ἐλευθερία μόνη.*

der h. Geist gegeben werde, damit wir dem Willen Gottes gemäß zu leben vermögen, die Gebote Gottes erfüllen und so zum ewigen Leben gelangen.

In dieser Hinsicht lehrt der h. Augustinus: Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. Ut in Deum credamus et pie vivamus, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei: non quia velle non debemus et currere, sed quia ipse in nobis operatur et velle et currere. (Ept. 107.) Noch deutlicher sagt er: Gratia Domini per Jesum Christum Dominum nostrum, quod fides vera et catholica semper tenet Ecclesia, pusillos cum magnis a morte primi hominis ad vitam secundi hominis transfert, non solum peccata delendo, verum etiam ad non peccandum recteque vivendum eos, qui jam uti possunt voluntatis arbitrio, sic adjuvando, ut, nisi adjuvet, nihil pietatis atque justitiae sive in opere sive etiam in voluntate habere possimus. Deus quippe operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. (Ept. 106.) Hiernach ist es die Gnade Gottes, die uns aus dem Zustande der Todsünde befreit, zur Kindschaft Gottes erhebt, und uns das, was wir durch Adam verloren haben, durch Christus wiedergibt. Offenbar ist dies die übernatürliche Freiheit des Menschen. Qui crediderit in eum, non confundetur. Ipsa est justitia ex fide, qua credimus nos justificari, hoc est justos fieri gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum, ut inveniamur in illo non habentes nostram justitiam, quae ex lege est, sed eam, quae est per fidem Christi, quae ex Deo justitia in fide, utique in fide, qua credimus nobis justitiam divinitus dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. . . . . Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua

condita est, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Cum igitur sine Dei gratia salutem non posset custodire, quam accepit, quomodo potest sine gratia reparare, quam perdidit? (Ept. 106.) In der Erklärung des 98sten Psalm schreibt er: Ut jaceret aegrotus, intemperantiam suam habuit necessariam: ut surgat autem, necessariam habet artificis medicinam. Sic ergo ut peccet homo, ipse sibi sufficit ad peccandum: ut justificetur, non sibi sufficit, nisi ab illo justificetur, qui solus est justus. Die natürliche und die übernatürliche Freiheit sind hier deutlich unterschieden. In der Erklärung des 143sten Psalm schreibt er weiter: Ex peccato divisus es adversum te. Trahis concupiscentiae propaginem et traducem mortis. Habes contra, quod pugnet in te, habes, quod expugnes in te. Sed habes, quem invoces, ut pugnantem adjuvet te, et vincentem coronet te, qui non exsistentem fecit te. Quomodo, inquis, vincam? Ecce ipse Apostolus difficillimum pretium proponit, et quam laboriosum sit, aut forte insuperabile, si non intelligo, ipse ostendit. Caro, inquit, concupiscit adversum spiritum et spiritus adversum carnem, ut non, quae vultis faciatis. Quomodo me jubes vincere, cum ille dicat, ut non ea, quae vultis, faciatis? Quaeris quomodo? Dann setzt er im Folgenden auseinander, daß wir allein durch die Gnade Gottes vom Tode der Sünde auferstehen und in der wahren Gerechtigkeit des ewigen Lebens wandeln können. Ferner: De Spiritu et Litera. Cap. 12 schreibt er: Non dicimus, in eo nos tantum adjuvari a Deo ad operandum justitiam, quod legem dedit Deus plenam bonis sanctisque praeceptis, sed quod ipsa voluntas nostra, sine qua operari bona non possumus, ad-

juvetur et erigatur impertito spiritu gratiae, sine quo adjutorio doctrina illa est litera occidens. Ebenso de civit. Dei V, Cap. 9: Non est consequens, ut, si Deo certus est ordo omnium causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur: quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt: atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. Hier lehrt der h. Augustin mit großem Nachdrucke, daß Gott auch die zukünftige freie Thätigkeit seiner vernünftigen Kreatur in seinen ewigen Weltplan mit aufgenommen, und daß er folglich darnach das ewige Schicksal derselben bestimmt habe. Dies vorausgesetzt schreibt er ebendort XIV, Cap. 11: Arbitrium voluntatis tunc est liberum vere, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis. Hier spricht der h. Augustin sehr bestimmt von der übernatürlichen Freiheit des Menschen, die ihm vor dem Sündenfall von Gott gegeben, und die er durch seine eigne Schuld verloren habe; nur von demjenigen, der sie gegeben, könne sie wiederhergestellt werden; darum sagte Christus selbst: „Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr in Wahrheit frei sein". Ebendort XXII, Cap. 30: Liberum arbitrium, quod primum homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare. Hoc autem novissimum (liberum arbitrium) eo potentius

erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Im ewigen Leben, sagt hier der h. Augustin, wird die übernatürliche Freiheit am größten sein, weil dann die vernünftige Kreatur mit der ganzen Kraft ihres Willens in Gott versenkt sein wird, und so jeder Gedanke an eine Abweichung von dem unendlichen und wesenhaften Gute, was er mit absoluter Sicherheit auf ewig besitzt, gänzlich ausgeschlossen bleibt.

Fast in gleichem Sinne, wie der h. Augustinus, spricht sich auch der h. Anselm wiederholt in seinen Schriften aus, wie wir schon bemerkt haben, indem er den Gedanken entwickelt, der Mensch habe ursprünglich von Gott die Geradheit des Willens (rectitudo voluntatis) empfangen und dieselbe zu bewahren die Freiheit gehabt, diese rectitudo voluntatis ist nach der gegenwärtigen Ordnung der göttlichen Vorsehung nur durch die heiligmachende Gnade möglich, weil nur diese uns zu unserm übernatürlichen Endzwecke erheben kann.

Mit besonderer Sorgfalt hat aber der h. Bernhard die übernatürliche Freiheit des Menschen gelehrt, (de grat. et lib. arb.). Der Mensch hatte nach ihm vor dem Sündenfalle eine dreifache Freiheit von Gott empfangen: nämlich die libertas a necessitate, libertas a peccato und libertas a miseria. Offenbar hat der h. Bernhard mit dem ersten Ausdrucke die natürliche Freiheit des Menschen gemeint; denn das Wesen des freien Willens, wie derselbe zur natürlichen Einrichtung des Menschen gehört, besteht eben darin, daß der Mensch von jedem innern Zwange unabhängig ist und weder durch die Macht der Gnade noch der Leidenschaft gezwungen werden kann. Mit den beiden andern Ausdrücken werden die Kräfte bezeichnet, welche Gott außer den natürlichen dem ersten

Menschen verliehen hat. Durch die Freiheit von allen Leiden des Lebens und vom Tode des Leibes war der Mensch auch frei von allem Elende (lib. a miseria), durch die Freiheit von der Sünde war er der heiligmachenden Gnade theilhaftig (lib. a peccato); denn nach der gegenwärtigen Vorsehung sind wir erst dann von aller Sünde frei, wenn wir uns im Zustande der heiligmachenden Gnade befinden. Diese ist die göttliche Form, welche alle unsere Werke haben sollen und in der wir Gott gegenüberstehen müssen.

§. 10.

Das Wesen, Wachsthum und die Vollendung der übernatürlichen Freiheit.

Gewiß hat Gott jeder einzelnen, vernünftigen Kreatur ein bestimmtes Maaß der ewigen Herrlichkeit zu geben von Ewigkeit her beschlossen. Denn in der Schöpfung Gottes ist alles geordnet und Gott will deßhalb auch jedem Menschen ein Maaß der heiligmachenden Gnade geben, welches dem Grade der ewigen Herrlichkeit, den er empfangen kann und soll, entspricht. Die heiligmachende Gnade in diesem Leben ist aber die nothwendige Vorbedingung und Vorstufe für die Vereinigung mit Gott in jenem Leben durch das Licht der ewigen Glorie. Diese That Gottes, durch welche er jedem Menschen das ihm bestimmte Maaß der heiligmachenden Gnade ertheilt, nennen wir die Rechtfertigung, weil durch sie unser wirklicher Zustand dem Zustande, den wir in der göttlichen Idee haben sollen, entsprechend oder gerecht gemacht wird. Inwiefern kann nun von einem Wachsthum, einer Vermeh-

rung und Vollendung der übernatürlichen Freiheit die Rede sein? Daß sowohl die Gnade der Rechtfertigung, und die Liebe zu Gott, als auch die übernatürliche Freiheit vermehrt werden können, ist Dogma. Die h. Schrift, die Väter und das Tridentinum [1]) erklären oft genug, daß durch jedes gute Werk, welches im Stande der Gnade Gottes geübt werde, auch die heiligmachende Gnade sich vermehrt. Es fragt sich nur, wie wir uns diese Vermehrung zu denken haben? Offenbar ist die heiligmachende Gnade, durch welche allein die übernatürliche Freiheit begründet wird, eine geistige Kraft, die uns die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft gibt, um unsern übernatürlichen Endzweck erreichen zu können. Wenn nun aber von der Vermehrung einer geistigen Kraft die Rede ist, so kann an eine Vermehrung durch äußere Hinzufügung nicht gedacht werden, weil eine solche nur bei materiellen Kräften angenommen werden kann. Geist und Materie sind aber zwei wesentlich verschiedene Existenzen. Wollte man daher bei einer geistigen Kraft an die Vermehrung derselben durch äußere Hinzufügung oder an eine extensive Vermehrung denken, so würde das ebenso falsch sein, als wenn man Geist und Materie mit einander verwechseln wollte. Wie nun aber die heiligmachende Gnade eine geistige Kraft ist, so muß auch die Vermehrung derselben intensiv gedacht werden; und zwar wird durch den Akt der Rechtfertigung das Maaß der heiligmachenden Gnade, welches Gott einem jeden Menschen von Ewigkeit her bestimmt hat, potentiell seiner

---

1) Trid. Sess. VI, Cap. 16, Can. 24 (conservari atque etiam augeri). Can. 32 und Sess. VII, prooem. Die Sakramente des neuen Bundes seien die Ursache, um die in uns angefangene Gerechtigkeit zu vermehren (per quae coepta justitia augetur).

Seele eingesenkt. Gleich bei erwachendem Vernunftgebrauche ist es des Menschen erste Pflicht, die ihm eingegossenen göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auch durch eigene Willensakte zu bethätigen und im weitern Verlaufe seines Lebens die in ihm niedergelegten Kräfte und Tugenden durch die Thätigkeiten und Anstrengungen seines Willens in seinem innern und äußern Leben auch auszugestalten. Die intensive Vermehrung der potentiell eingegossenen heiligmachenden Gnade besteht demnach darin, daß diese potentiell in dem Menschen niedergelegte göttliche Kraft auch aktuell in seinem innern und äußern Leben immer mehr ausgestaltet werde; gleichwie an dem Weinstocke jedes Blatt, jede Rebe und jede Knospe von dem Safte, welcher das ganze Gewächs durchdringt, belebt ist, eben so soll auch alles innere und äußere Thun des Menschen in das göttliche Bild umgestaltet werden. Das potentiell im Menschen niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade bleibt daher, an sich betrachtet, immer dasselbe und gleich groß, und nur die aktuelle Ausgestaltung desselben schreitet in dem Einen rascher, in dem Andern langsamer voran. Ist das potentiell in dem Menschen niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade aktuell im Leben ausgestaltet, so hat der Mensch die christliche Vollkommenheit erreicht. So kann, — um uns eines Vergleiches zu bedienen, — der Begriff oder die Form „Mensch" vom Kinde, Knaben, Jünglinge, Manne und Greise ausgesagt werden; denn der Begriff oder die Form „Mensch", auf welcher Stufe der Entwicklung er sich auch befinden möge, bleibt immer derselbe; aber in sich vollendet ist dieser Begriff erst dann, wenn der Mensch das volle Mannesalter erreicht hat, weßhalb auch die Ansicht ist, daß alle Menschen im vollkommenen Mannesalter Christi auferstehen werden, mit Be-

rufung auf die Stelle[1]): „Bis wir alle gelangen zum vollkommenen Manne, zum vollen Maaße des Alters Christi". Auf dieser Höhe seiner äußeren Entwicklung entsprechen sich sein Begriff und sein wirkliches Sein vollkommen[2]). Für die praktische und leichtfaßliche Anschauung kann diese Vermehrung der Liebe zu Gott oder der übernatürlichen Freiheit in drei Graden dargestellt und unterschieden werden. Der erste und nothwendigste Grad der Liebe ist derjenige, in welchem der Mensch die Gnade der Rechtfertigung empfangen hat und fest entschlossen ist, alles zu meiden, was Gott nach der Lehre der Kirche unter einer schweren Sünde verboten hat. Dieser Grad ist jedem Menschen, welcher selig werden

---

1) Eph. 4, 13.

2) Dies dürften, nach unserer Ansicht, soweit wir nämlich den h. Thomas verstehen, die Grundgedanken dieses großen Kirchenlehrers über die Frage sein, wie die Vermehrung der Liebe Gottes (caritas) denkbar sei. Er schreibt in seiner speziellen Moral (2. 2. quaest. 24, art. 5): Sic ergo caritas augetur solum per hoc, quod subjectum (die vernünftige und freiwollende Seele) magis ac magis participat caritatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius ac magis subditur illi. (Actus ist beim h. Thomas und allen Scholastikern immer Gegensatz von potentia; was man im Deutschen durch Wirklichkeit und Möglichkeit allein nicht wiedergeben kann.) Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur eo, quod esse huius formae totaliter consistit in eo, quod inhaeret susceptibili (einem bestimmten Träger nur kann die Liebe Gottes als innewohnend gedacht werden). Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius, formam esse majorem hoc est, eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et caritas augetur per hoc, quod intenditur in subjecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc, quod caritas addatur caritati, d. h. nur insofern als das einzelne Subjekt mehr und mehr an der Liebe Gottes Theil nimmt, kann von einer Vermehrung derselben die Rede sein. Dieses dürfte das Beste sein, was darüber geschrieben ist. Vgl. das Buch des durch seine Katechismen und sein Religionshandbuch berühmten Jesuiten Deharbe: Ueber die vollkommene Liebe Gottes nach dem h. Thomas.

will, unumgänglich nothwendig. Der zweite Grad ist derjenige, in welchem der Mensch fest entschlossen ist, die bedachtsamen und völlig freiwilligen läßlichen Sünden zu meiden. Der dritte und schwerste ist derjenige, in welchem der Mensch stets das erkannte Bessere auch thun will [1]). Aber diese Darstellung ist nur eine äußere, die nur das innere Wesen der Sache anzeigt, jedoch nicht erschließt [2]). Aus dieser Darlegung über das Wachsthum der Liebe zu Gott oder der übernatürlichen Freiheit ergibt sich als Folgerung, inwiefern man sagen kann, daß läßliche Sünden zur Todsünde führen, und die Lehre vom Purgatorium mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammenhängt. Denn wenn der Mensch in der Anstrengung die potentiell in ihm niedergelegte heiligmachende Gnade in seinem Leben auszugestalten nachläßt, so sündigt er läßlich, weil er seiner Aufgabe nicht entspricht; kommt dann aber eine schwere Versuchung hinzu, so ist es moralisch fast unmöglich, daß er der Versuchung zur Todsünde widerstehe, weil sein Wille überhaupt nicht gewöhnt ist, sich für Gott anzustrengen. In diesem Sinne disponiren daher läßliche Sünden zur Todsünde. Wer nun aber dieser Aufgabe seines Lebens, das potentiell in ihm niedergelegte Maaß der heiligmachenden Gnade auch aktuell in seinem Leben auszugestalten, nicht nachgekommen, der wird ebendieselben Anstrengungen des Willens, welche er im gegenwärtigen Leben hätte bestehen sollen, aber faktisch nicht bestanden hat, im jenseitigen Leben noch im Reinigungsorte bestehen müssen. Dies wird aber dort ohne alles Verdienst

---

1) Die Kirche bezeichnet mit Recht ein solches Gelübde als ein sehr schweres.

2) Daher unterscheidet der h. Thomas die caritas incipientium, progredientium et perfectorum. (Ebendort überall in derselben quaestio 24 seiner spez. Moral.)

sein, weil die Zeit des verdienstlichen Wirkens mit dem Tode abschließt [1]).

---

1) Schon Möhler in seiner Symbolik hat darauf hingewiesen, daß die Lehre vom Purgatorium in der kath. Lehre von der Rechtfertigung einen unabweisbaren Platz finde, in der protestantischen Lehre aber undenkbar sei. Merkwürdigerweise wird von den Protestanten jetzt gewöhnlich die Ewigkeit der Höllenstrafen, bekanntlich das schwierigste unter allen Dogmen, bekämpft, und die Lehre vom Fegefeuer angenommen. So läßt der bekannte Exeget Olshausen auch den reichen Prasser zum Fegefeuer verurtheilt werden!

Vierter Theil.

Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Historisch-kritische Uebersicht der irrigen Auffassungen der Freiheit in der vor- und nachchristlichen Zeit.

Eine fast durchgängig negirende Stellung nimmt das Heidenthum zur Willensfreiheit ein, wie sich dies mit Nothwendigkeit aus der Entstehung desselben ergibt [1]). Wir finden dieselbe weder mit der neueren naturalistischen Mythologenschule [2]) in dem stumpfen Staunen und der dumpfen Furcht

---

1) Das Heidenthum hat wesentlich aus der Trennung von den Trägern der göttlichen Offenbarung, welche dem Menschen im Urstande gegeben wurde, seinen Ursprung. Die Uroffenbarung pflanzte sich fort und erhielt sich in der Linie Seth's; Enos, sein Sohn, fing an (Gen. 4, 26) den Namen des Herrn יְהוָה anzurufen. Dieser Name bezeichnet nach seiner sprachlichen Bedeutung (u. nach Exod. 3, 4.) Gott als den Ewigen und Unveränderlichen, der ist, war und sein wird. Er ist von Gen. 2, 4 an neben dem Gotte אֱלֹהִים, welcher Gott als den allmächtigen Weltschöpfer bezeichnet, gesetzt, um anzudeuten, daß der Gründer der Gnade und der Weltschöpfer ein und dasselbe Wesen seien. Vgl. Prof. Reinke „Beiträge zur Erklärung des Alt. Test." Bd. 3. Münster 1855, wo in einer historisch-philosophischen Abhandlung über den Gottesnamen Jehova ausführlich gehandelt wird.

2) Vgl. Schwartz, der Ursprung der Mythologie. Berlin 1860.

des eben dem thierähnlichen Zustande entwachsenen Menschen vor den gewaltigen Naturerscheinungen, zumal dem Gewitter, wonach das Heidenthum die Grundlage aller religiösen Entwicklungen sei, noch stimmen wir der Ansicht von Hegel bei, der alle Religion mit dem Fetischdienst beginnen läßt, welcher das einzelne Ding in seinem Fürsichsein mit dem Absoluten identificirt.

Vielmehr glauben wir auf Grund der Offenbarung und unter Zustimmung von Koryphäen der Alterthumswissenschaft, wie Leo und Nève, daß aller Polytheismus nur als Depravation aus einem ursprünglichen Monotheismus entstanden ist. Den Entwicklungsgang dieser Depravation kann man noch aus den ältesten religiösen Urkunden des Heidenthums, namentlich den Hymnen des Rig-Veda ziemlich deutlich erkennen. Die Gottesidee wird, da die in Folge der Erbsünde fortschreitende Gottentfremdung den Gedanken an dessen Heiligkeit unbequem findet, immer mehr aus dem ethischen in's physische verzerrt, und zunächst Gott mehr oder weniger mit dem Aether oder dem Himmelslichte gleichgesetzt. Weiter schreitend gelangte man auf diesem Wege zum vollständigen Naturpantheismus, der den Schöpfer mit den Geschöpfen verwechselte und unwillkürlich zum Polytheismus wurde, da sich die gotterfüllten Theile des ἓν καὶ πᾶν leicht selbst als Gottheiten auffassen ließen. So war man denn am Ziele angelangt, nämlich an eine Religion, welche die sündlichen Neigungen nicht nur nicht strafte, sondern durch ihre Symbolik des Naturkreislaufes noch begünstigte [1]). Daß das Heidenthum im

1) Prof. v. Döllinger führt in seinem gelehrten Werke „Heidenthum und Judenthum" die heidnische Lehre vom Bösen und dessen Entstehung und Imputabilität auf drei Grundgedanken zurück. a. Das Böse wird im Heidenthum als etwas Unschuldiges dargestellt. b. Die Schuld wird vom Menschen auf die Gottheit verschoben. c. Das Böse wird als unüberwindlich angesehen.

Allgemeinen die Willensfreiheit läugnete, geht schon aus seinem pantheistischen Grundprinzipe, das mit einer freien Selbstbestimmung des Einzelnen unverträglich ist, hervor, und wird außerdem durch die Betrachtung der einzelnen heidnischen Religionen bestätigt, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß bessere Geister sich hierin der Wahrheit mehr näherten. Nach der großartigen Geschichtskonstruktion des Propheten Daniel unterscheiden wir auch für die religiöse Entwicklung des Heidenthums, den vier Weltmonarchien entsprechend (Dan. 2, 31—45), vier große Perioden.

I. Die assyrisch-babylonische, nach den Gegenden benannt, von wo einerseits die Wiederbevölkerung der Erde nach der großen Fluth, andererseits die älteste Cultur ausgegangen ist und sich im weitesten Umkreis ausgebreitet hat. Sowohl wegen dieser Culturgemeinschaft als auch der Uebereinstimmung in den religiösen Grundanschauungen können wir auch die Inder, Aegypter [1]) und andere Völker des Alterthums nebst den Assyriern und Babyloniern hierherzählen. Sie stehen alle auf dem Boden des Pantheismus, aber so, daß das Göttliche vorwiegend in der äußern Natur, namentlich den Himmelskörpern und den Elementen erkannt wird; die in stetem Wechsel erzeugende, zerstörende und sich wiedergebärende Naturkraft ist der Mittelpunkt ihrer ganzen Anschauung. Das chaldäische Heidenthum faßte das ganze Sein und Handeln des Menschen als beherrscht durch die himmlischen Constellationen auf und war daher, wie die Kirchenväter oft hervorheben, der energischeste Feind der Willensfrei-

---

1) Daß die Religion der alten Aegypter Pantheismus war, erhellet unter anderem aus dem 17. Cap. des Todtenbuches, wonach der Verstorbene mit dem höchsten Gott identisch ist. Vgl. Lepsius, ält. Texte des Todtenbuchs. Berlin 1867.

heit des Menschen. Der Buddhismus, welcher die Willensfreiheit anerkennt [1]), ist das Produkt einer einzelnen Persönlichkeit, die von dem brahmanischen Pantheismus zu einem ascetischen Atheismus überging.

II. Auf der zweiten Entwicklungsstufe der altpersischen Religion begegnen wir einer abermaligen scheinbaren Ausnahme, da dieselbe auf's entschiedenste die Freiheit des Willens anerkennt [2]). Aber der Glaube des Zarathustra ist ebenfalls nur das Werk eines Religionsstifters, der sich seine Weisheit im fernen Westen, also wie Spiegel annimmt, unter einem semitischen Volke wahrscheinlich, wenigstens mittelbar, aus den Offenbarungsschätzen des Volkes Gottes holte. Seine Lehre ist eine ethische Reaktion gegen den Naturpantheismus der heidnischen Religionen, freilich auf der andern Seite dem Dualismus verfallend [3]).

---

1) Vgl. Dhammapadam, ed. v. Fausböll. Kopenhag. 1855. Da heißt es z. B. p. 68: „Durch dich selbst treib an dich selbst, erforsche dich selbst, durch dich selbst, als ein durch dich selbst beschützter, nachdenkend, wirst du, o! Bettelmönch glückselig leben".

अत्तना चोदयत्तानं पटिमासेत्तमत्तना
सो अत्तगुत्तो सतिमा सुखं भिक्खु विहाहिसि

2) Vgl. Vendidad Sade, ed. v. Brockhaus. Leipzig 1850. p. 69: „Wählet unter diesen Geistern, entweder den schlimmsten Lügengeist oder den reinen heiligsten Geist; wer jenen wählt, bereitet sich das grausamste Geschick, wer diesen, verehrt Ahuramazda gläubig mit trefflichen Handlungen". Λyâo mainivâo varatâ yê daregvâo acistâ verezyô. ashem mainyûs çpènistô yê khraojdistèng ashaonô vaçti. yêcâ khsnaosen ahurem haithyâis skyaothanâis fraoret mazdâm.

3) Die Behauptung von Hanusch in seinem slavischen Mythus, daß der persische Dualismus in der Vorstellung des Belbog (weißer Gott) und Czernybog (schwarzer Gott) bei den Slaven entschieden hervortritt, ist grundlos, denn die Idee eines einzigen höchsten Wesens war bei den Slaven stets prädominirend, was in einer besondern Abhandlung nachgewiesen wird. Die Vorstellung des Belbog und Czernybog hat einen durchaus andern Ursprung.

III. Das Griechenthum verbleibt beim Pantheismus, findet aber das Göttliche mehr im Menschen, als in der Natur ausgeprägt, und macht überall die Ideen des Maaßes, der Harmonie und der Schönheit geltend, und so geht fast ausschließlich die Religion in der Kunst auf.

IV. Das Römerthum endlich vervollständigt die im Hellenismus begonnene Auflösung des Heidenthums, indem die Religion ganz zur Sache des Herkommens und der staatlichen Ordnung wird und jede selbstständige Bedeutung verliert.

Im Allgemeinen hat also das antike Heidenthum die Freiheit des Willens mehr oder minder scharf geläugnet. Auch in den ersten christlichen Jahrhunderten wurde dieselbe von den gnostischen Häresieen sehr beeinträchtigt. Der Dualismus, welcher im Menschen das Gute und Böse als physische Mächte betrachtete, konnte der Freiheit des Willens unmöglich günstig sein. Vorzugsweise war es daher auch der Manichäismus, welcher, indem er das dualistische Prinzip aufs äußerste urgirte, die Willensfreiheit unter der Wucht der alles beherrschenden physischen Nothwendigkeit untergehen ließ [1]). Und doch konnten selbst die Manichäer, obgleich sie vermöge ihres dualistischen Prinzips die Freiheit nothwendig läugnen mußten, der Stimme der Natur und des Selbstbewußtseins sich nicht gänzlich verschließen und gaben deßhalb an andern Stellen die Willensfreiheit, die sie vorher geläugnet hatten, wieder zu, was den h. Augustin zu dem Ausspruche bestimmte: ad confitendum verum de libero arbitrio plus valuit in Mani-

1) Inviti peccamus et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, sagt der Manichäer Fortunatus bei Augustinus (contra Fort. Manich. p. 114 Basl. Ausg.). Und: Non propria voluntate peccat (anima), sed alterius ductu; carnis enim commixtione ducitur non propria voluntate, sagt der Manichäer Secundinus ebenfalls bei Augustinus (contra Secund. Manich. C. 9.)

chaeo natura humana, in qua eum Deus effecit, quam fabula sacrilega, quam sibi ipse effinxit [1]).

Der manichäischen Nothwendigkeitslehre gegenüber trat aber eine andere Häresie auf, welche die Freiheit des Willens weiter ausdehnte, als recht war und so in das entgegengesetzte Extrem verfiel. Sie ließ den Unterschied zwischen dem übernatürlich- und natürlich Gutem fallen und behauptete demgemäß, der menschliche Wille sei vermöge seiner natürlichen Freiheit allein im Stande, das Böse zu meiden und das Gute zu thun; ja er könne durch eigene Kraft, ohne die göttliche Gnade es bis zur völligen Sündenlosigkeit bringen. Mit dieser förmlichen Apotheose der menschlichen Willensfreiheit verband dann der Pelagianismus auch eine ganz einseitige und unrichtige Begriffsbestimmung der Willensfreiheit. Er definirte sie nämlich einfach dahin, daß sie in der Fähigkeit bestehe, zwischen Gutem und Bösem zu wählen. So beschränkte sich ihm die Freiheit auf die bloße libertas contrarietatis, während die libertas contradictionis und specificationis aus dem Begriffe der Freiheit ausgeschlossen blieben. Mit Recht erhob sich daher der h. Augustin, wie gegen übermäßige Ausdehnung der Kraft des freien Willens, so auch gegen die Definition der Freiheit, wie sie von den Pelagianern festgestellt wurde. Er wies nach der einen Seite die natürliche Willensfreiheit in ihre Grenzen zurück, nach der andern Seite hin betonte er nachdrücklich, daß der Begriff der Freiheit nicht in die bloße libertas contrarietatis zu setzen sei, weil ja sonst Gott, der das Böse nicht wählen kann, gar nicht frei genannt werden könnte. Dieser Gedanke nun wurde später im Mittelalter von dem h. Anselm zum Ausgangspunkte seiner Definition

1) De Act. cum Felic. Manich. Lib. 2, C. 3.

der Freiheit genommen. Die Freiheit der Wahl zum Bösen kann und darf nach seiner Ansicht gar nicht in den Begriff der Freiheit mitaufgenommen werden, wie wir das schon oben erwähnt haben. Die Macht, das Böse zu thun, ist nach dem h. Anselm weder Freiheit, noch ein Moment der Freiheit; ja sogar ist jener Wille, welcher das Böse nicht thun kann, freier, als derjenige, welchem diese Möglichkeit innewohnt. Die nachfolgenden Scholastiker sahen im Allgemeinen von dem Freiheitsbegriffe des h. Anselm insofern ab, als sie die Wahlfähigkeit als eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Willens betrachteten, und welche von uns, wie wir es schon mehrfach hervorgehoben, nur als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen, d. h. in der Selbstbestimmung bezeichnet wird, aber keineswegs als die nothwendige und eigentliche Eigenschaft der Freiheit, insofern Freiheit und Nothwendigkeit in dem bereits oben angegebenen Sinne sich nicht ausschließen. Die Erkenntniß betrachtete die Scholastik bloß als die conditio sine qua non der freien Selbstbestimmung, weil wir uns nämlich weder für noch gegen etwas entscheiden, weil wir überhaupt nicht wählen können, wenn wir nicht den Gegenstand erkennen, auf welchen unsere freie Selbstentscheidung sich richten soll. Der Verstand bewegt also allerdings den Willen, aber er bewegt ihn nicht per modum agentis oder per modum causae efficientis, sondern er bewegt ihn nur per modum finis, insofern er ihm nämlich den Gegenstand, das Gut vorhält, das sich zur freien Selbstentscheidung und zum Streben des Willens als Ziel verhält. Später jedoch, in der letzten Zeit des Mittelalters, ging man in der Nominalistenschule vielfach von dieser Auffassung der Freiheit ab; man adoptirte einen gewissen intellektuellen Determinismus, indem man den Willen nach Art einer Wage auffaßte, die

durch das Uebergewicht der vom Verstande beigebrachten Beweggründe nach der einen oder nach der andern Seite hin gedrängt werde. Besonders ist es der Nominalist Johannes Buridanus, bei welchem wir diese Auffassung der Freiheit antreffen. Der Wille, lehrt er, ist vom Verstande abhängig und wird durch die Erkenntniß desselben bestimmt. Wie der Verstand urtheilt, so ist der Wille thätig. Urtheilt daher der Verstand, daß ein Gut, welches er erkennt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und daß alle und jede ratio mali demselben ferne liege, so muß der Wille nothwendig nach demselben streben, vorausgesetzt, daß der Verstand über die Wahrheit dieses seines Urtheils vollkommen gewiß ist[1]). Der Mensch kann daher unter übrigens gleichen Umständen sich für das niedere Gut, welches ihm der Verstand als solches im Gegensatze zu einem höheren Gute vorstellt, sich gar nicht entscheiden; er muß vielmehr immer dasjenige Gut wählen, welches ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt[2]). Und darum folgt dann wiederum, daß, wenn der Verstand dem Willen zwei ganz gleiche Güter vorhält, der letztere für keines von beiden sich entscheiden könne; denn ein bestimmendes Urtheil des Verstandes ist hier nicht gegeben, weil der Verstand keines von den beiden Gütern für das höhere anerkennt. Darum bleibt auch der Wille bestimmungslos; er kann zu keiner Wahl schreiten[3]). Man sieht, daß hier von eigentlicher freier Selbstbestimmung des Willens, d. h. von einer Wahl, welche bei dem Menschen immer ein Moment der Freiheit ausmacht, und uns in diesem Falle als eine Offenbarung derselben gilt, nicht mehr die Rede sein kann, weil eben der Wille ganz

---

1) In Eth. Arist. 7. quaest. 8. fol. 145, b. ed. Paris 1513. — 2) Ibid. 3, quaest. 4, fol. 44, a sq. — 3) Ibid. 3, quaest. 1 sq. (Das Beispiel des Buridan'schen Esels ist bekannt.)

unter dem determinirenden Einflusse des Verstandes steht. Das scheint denn auch dem Buridanus selbst nicht entgangen zu sein, und darum sucht er durch mancherlei Restriktionen die Tragweite seines Prinzips abzuschwächen und der Freiheit des Willens einen weiteren Spielraum zu verschaffen. In dem Augenblicke, sagt er, wo der Verstand das Urtheil fällt, daß ein Gut das höhere, das andere das niedere Gut sei, kann der Wille allerdings das letztere nicht anstreben, aber er kann solches zu einer andern Zeit, wo dieses Urtheil nicht mehr besteht. Er kann auch den Verstand veranlassen, von dem höheren Gute seinen Blick hinwegzuwenden und ihn bloß dem niederen Gute zuzukehren; denn dann hört die Vergleichung zwischen beiden auf, und der Wille kann dann auch dem niederen Gute sich zuwenden. Was aber die Hauptsache ist: der Wille braucht nicht immer sogleich dem Urtheile des Verstandes gemäß sich zu entscheiden. Er kann die Entscheidung aufschieben, und wenn solches geschieht, so kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern und ihm nicht mehr dasjenige Gut als das höhere erscheinen, welches er vorher für das höhere gehalten hat, woraus dann folgt, daß auch der Wille dasselbe nicht mehr wählen muß, sondern vielmehr das andere vorziehen kann. Das Analoge kann stattfinden in Bezug auf zwei ganz gleiche Güter. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird die Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war [1]. Gewiß sind das sehr eigenthümliche

---

1) In Eth. Arist. 3, quaest. 4, fol. 44, a sq.

Erklärungsversuche, um die Freiheit des Willens zu retten, ohne doch den intellektuellen Determinismus aufzugeben. Es wird sich kaum Jemand durch dieselben befriedigt finden, und noch weniger werden diese Erklärungsversuche Stand halten können gegenüber den evidenten Thatsachen des Selbstbewußtseins im Bereiche der freien Selbstbestimmungen, d. h. der Freiheit des Willens.

Durch die Bestrebungen der Renaissance eingeleitet und gefördert trat im 16ten Jahrhundert jenes System hervor, in welchem die Willensfreiheit mit einer solchen Stärke bewußter Entschiedenheit geläugnet wurde, wie vorher nie, selbst nicht im Heidenthume. Der Schimmer der Willensfreiheit dringt doch auch im Heidenthum manchmal noch durch die Dunkelheit jener Lehren hindurch, welche in ihren Konsequenzen der Freiheit allerdings feindlich sein mußten, und in den Lehrsystemen der großen Weisen des Alterthums leuchtet die Idee der Willensfreiheit sogar helle hervor. In den theologischen Lehrsystemen des 16ten Jahrhunderts dagegen wird der glimmende Docht völlig ausgelöscht und zwar direkt und mit einer ans Furchtbare gränzenden Entschiedenheit. Wer die Schrift de servo arbitrio, oder die kalvinischen Schriften liest, wird mit Schauder und Entsetzen erfüllt über diese rückhaltslose schreckliche Entschiedenheit, mit welcher gegen die Idee der Willensfreiheit vorgegangen und selbst der Schein derselben bis auf den letzten Funken ausgelöscht und vertilgt wird. Da ist der Jansenismus, welcher allerdings seine Waffen gleichfalls gegen die Willensfreiheit wendet, noch eine Oase in der Wüste; er sucht doch jene schreckliche Finsterniß der Nothwendigkeit, in welche der Mensch von den vorausgehenden Systemen hinabgestoßen worden war, in etwas zu mildern, und mit einem kleinen Schimmer von Licht zu temperiren, indem

er doch wenigstens die necessitas coactionis von dem Menschen hinwegnimmt. Gewonnen war dadurch für die Willensfreiheit allerdings im Wesen nichts; denn die necessitas interna blieb ja doch bestehen und mit dieser kann die Willensfreiheit gleichfalls nicht zusammenbestehen. Aber es ist doch wenigstens der äußerste Grad der Nothwendigkeit nicht mehr als Prinzip der menschlichen Thätigkeit festgehalten.

Die Nachwirkungen dieser die Willensfreiheit zerstörenden Lehren auf theologischem Gebiete zeigten sich auch bald auf dem Gebiete der Philosophie. Es konnte sich seitdem auch auf dem philosophischen Gebiete die Idee der Willensfreiheit nicht mehr vollkommen und nach ihrer ganzen Tragweite hin zur Geltung bringen. Wir begegnen in der Geschichte der neuern Philosophie mancherlei Auffassungen der Willensfreiheit, welche wir als mehr oder weniger unrichtig bezeichnen müssen. Und zwar gilt dieses von den beiden Strömungen, in welche die Geschichte der Philosophie der neuern Zeit auseinandergeht. Sowohl in der empiristischen, als auch in den rationalistisch-idealistischen Strömungen sind solche wesentliche Abirrungen von dem rechten Begriffe der Willensfreiheit zu verzeichnen.

Wenden wir uns zunächst der empiristischen Strömung zu, so begegnet uns hier zuerst Thomas Hobbes, der den Freiheitsbegriff in einer Weise bestimmte, welche nur mehr den Schatten, ja nur mehr den Namen derselben bestehen ließ, ihr Wesen aber gänzlich aufhob.

Hobbes geht von dem Grundsatze aus, daß alle und jede Wirkung in der Welt von einer nothwendigen Ursache hervorgebracht werde. Denn jede Wirkung setzt eine vollständige Ursache, d. i. alles Dasjenige voraus, was, wenn es einmal da ist, nicht ohne die entsprechende Wirkung sein kann, und

eine solche Ursache ist eben eine nothwendige [1]). Von diesem allgemeinen Gesetze ist auch der Mensch nicht ausgenommen, wenn nämlich der Mensch mit Ueberlegung das Gute begehrt und das Böse verabscheut, so nennt man dies Wollen oder Nichtwollen. Das Wollen muß also im Menschen gleichfalls eine Ursache voraussetzen, die vollständig den Grund derselben einschließt, so daß sie, wenn diese Ursache vorhanden ist, eben so nothwendig eintreten muß, wie sie ohne dieselbe unmöglich eintreten könnte. Und diese Ursache ist eben das Gut oder Uebel, welches dem Menschen vor seinem Wollen vorschwebt. Der Mensch kann zwar überlegen, d. i. Gut und Uebel in einem Objekte gegen einander abwägen und so dies indifferente Verhalten nach beiden Seiten hin ablegen. Indem aber die Ueberlegung zuletzt unabweislich zum Entschlusse, d. i. zum Wollen oder Nichtwollen führt, ist dieser Entschluß, resp. dieses Wollen oder Nichtwollen das nothwendige und unausbleibliche Resultat des größern Gutes oder des größern Uebels, das er in der Sache selbst erkannt hat. Die Freiheit der Wahl zwischen Wollen und Nichtwollen, oder die Freiheit von innerer Nothwendigkeit ist also ein Unding und kann keinem Wesen in der Welt zukommen, auch den Menschen nicht ausgenommen [2]). Ohne dies würde sich mit einer solchen Freiheit die göttliche Voraussehung keineswegs vereinbaren lassen. Wenn man also dem Menschen doch eine Freiheit zuschreiben soll, so kann darunter nur die Fähigkeit verstanden werden, das, was er will, zu thun und nicht zu thun, insofern nämlich der Mensch vermöge seiner natürlichen Kräfte zu dem einen ebenso befähigt und tüchtig ist, wie zu dem andern. Man

1) De Corp. Cap. 9, 5. — 2) De Hom. Cap. 11, 2. De Corp. Cap. 25, 13.

kann daher sagen, daß bei denjenigen, die etwas wollen oder anstreben, das Thun und Handeln frei ist, nicht aber das Wollen und Begehren selbst [1]). Allein diese Freiheit der That kommt dann nicht allein dem Menschen zu, sondern auch jedem andern thierischen Wesen, und zwar in ganz gleicher Weise [2]). Die Freiheit besteht ja nur in dem Abwesendsein der Hindernisse der äußern Bewegung und des äußern Thuns. Wer die Hände gebunden hat, kann nicht handeln und ist daher unfrei; werden die Bande gelöst, so ist er frei. Eine solche Freiheit aber kann offenbar auch dem Thiere zukommen und kommt ihm auch wirklich zu. Eine Prärogative der Menschen ist sie nicht.

Fragen wir aber, welches denn der höchste Grund jener allgemeinen Nothwendigkeit sei, unter welcher auch der Mensch steht, so verweist uns Hobbes ebenso, wie Luther und Calvin auf Gott. Es ist nach seiner Ansicht der Wille Gottes, welcher als Grund der allgemeinen Nothwendigkeit, und folglich auch der Nothwendigkeit des menschlichen Wollens zu betrachten ist. Der Wille Gottes wirkt somit sowohl das Böse als auch das Gute in uns [3]).

Wollte man dagegen einwenden, daß eine solche Annahme in Widerspruch stehe mit den göttlichen Eigenschaften, so ist zu bedenken, daß die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, nicht so fast wirklich in ihm sind, wie wir sie ihm beilegen, sondern mehr der Ehrfurcht entspringen, die wir gegen ihn tragen. So ist Gottes Gerechtigkeit dasselbe mit seiner Macht und erstreckt sich daher so weit, wie diese. Was Gott thut, ist gut und gerecht, weil er es thut, möge es nun nach

1) De Hom. Cap. 16, 2. — 2) De Corp. Cap. 25, 13. — 3) Lev. Cap. 21, p. 105.

unseren Begriffen beschaffen sein, wie es wolle. So kommt also Hobbes in seiner Freiheitstheorie zuletzt wieder ganz auf die lutherisch-kalvinische Nothwendigkeit zurück. Nachdem er vorher die Freiheit auf ein Minimum beschränkt hat, nämlich auf die physische Fähigkeit zum äußern Handeln, zerrinnt ihm zuletzt auch dieses Minimum unter der Hand. Denn wenn alles Thun auf den göttlichen Willen zu reduziren ist, so wird solches zuletzt auch noch von der äußern physischen Thätigkeit gelten müssen.

Hobbes steht jedoch im Bereiche der empiristischen Richtung der modernen Philosophie mit seiner unrichtigen Freiheitslehre nicht allein da. Der Hauptvertreter des englischen Empirismus, John Locke, schließt sich ihm in der Lehre von der Willensfreiheit unbedingt an. Dieselben Grundsätze, wie von Hobbes, sind in dieser Beziehung auch von Locke vertreten. Wir halten es deßhalb für überflüßig mit seiner Freiheitstheorie uns eigens zu beschäftigen, da wir doch das schon Gesagte nur wiederholen müßten.

Aber auch in der rationalistisch-idealistischen Strömung der neueren Philosophie konnte der Freiheitsbegriff nicht mehr zu entschiedener Geltung kommen. Schon bei Cartesius, dem Begründer dieser Richtung treffen wir eine Auffassung der Willensfreiheit, welche durch einen intellektuellen Determinismus und vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, in denselben Fehler der Einseitigkeit, wie wir das schon beim h. Anselm in der theologischen Definition der Freiheit hervorgehoben haben, verfällt. Um frei zu sein, sagt Cartesius, ist es nicht nothwendig, daß man in gleicher Weise dem einen oder dem andern von zwei Wahlobjekten sich zuwenden könne; im Gegentheil, je mehr und je vorwiegender der Wille der einen Seite sich zuneigt — sei es deßhalb, weil er hier mit

Evidenz das Wahre und Gute erkennt, oder sei es, daß Gott innerlich sein Denken und Wollen in dieser Weise disponirt, — um so freier ist, handelt und wählt er. Je indifferenter er dagegen den Objekten der Wahl gegenüber sich verhält, desto weniger ist er frei; denn diese Indifferenz zeugt insofern nur von Unwissenheit, weil der Wille nicht in diesem Zustande der Indifferenz sich befinden würde, wenn er klar und deutlich das Wahre und Gute erkennen würde [1]). Das ist offenbar nichts anderes, als der intellektuelle Determinismus, wie wir denselben bereits bei Buridanus getroffen haben. Die ganze Freiheit des Willens reduzirt sich auf die Freiheit vom Zwange; der Wille unterliegt der innern Nöthigung der Bestimmungsgründe; eine Freiheit von dieser innern Nothwendigkeit gibt es also nicht. Eine eigentliche Wahlfähigkeit, welche beim Menschen in seinem irdischen Dasein zu seiner Selbstbestimmung als Bethätigung der Freiheit sich offenbart und eine solche Offenbarung ein Moment auch unseres philosophischen Freiheitsbegriffes ausmacht, suchen wir hier in der von Cartesius gegebenen philosophischen Definition der Willensfreiheit vergeblich.

Wenn ich behaupte, sagt Cartesius, daß der Wille um so freier handle, je mehr er vermöge der Evidenz der Bestimmungsgründe zu einer Handlung sich hingetrieben fühle, so will ich damit nur ausdrücken, daß der Mensch in diesem Falle um so lieber (libentius), ungezwungener, leichter und energischer handle [2]). Denn wenn auch die Bestimmungsgründe, die zu einer Handlung hintreiben, noch so evident, und wir moralisch kaum (vix) im Stande sind, das Gegentheil zu thun, so sind wir doch, absolute loquendo, immer dazu be-

1) De prim. Phil. m. 4, p. 24. — 2) Epp. P. 1, ep. 112, p. 321.

fähigt und können insofern die Handlung immer unterlassen [1]). Mit dieser Exposition wäre vom philosophischen Standpunkte aus allerdings nur dann etwas gewonnen, wenn mit der absoluten Möglichkeit, das Gegentheil zu thun, auch die hypothetische verbunden wäre, d. h. wenn diese Möglichkeit in den gegebenen Fällen zur Wirklichkeit werden könnte. So lange ich, sagt Cartesius, ganz klar und deutlich sehe, daß eine Sache mir konvenire, ist es äußerst schwer, ja, wie ich glaube unmöglich [2]), mein Verlangen zurückzuhalten und mich des Wollens dieses Gegenstandes zu entschlagen. Doch das gilt, wie gesagt, nur so lange, als jene klare und deutliche Erkentniß in mir ist. Es ist aber die Seele von der Art, daß sie ihre Aufmerksamkeit immer nur einen Augenblick einer Sache zuwendet. Sie kann daher in dem Augenblicke, wo sie sich für eine Sache entschließen will, ihre Aufmerksamkeit wieder von den Bestimmungsgründen abwenden, und thut sie dieses, so können sich ihr in dem nämlichen Augenblicke wieder andere Gründe darbieten, die sie bestimmen, ihre Beistimmung zurückzuhalten und von dem Entschlusse, den sie zu fassen im Begriffe war, abzustehen [3]). Mit dieser letzteren Erklärung versucht Cartesius allerdings die Tragweite seines einseitigen Prinzips abzuschwächen, aber dieselbe kann doch nicht hindern, daß das Prinzip selbst mindestens ein einseitiges, wenn nicht ein falsches sei und bleibe.

Wenn nun schon bei Cartesius selbst der Freiheitsbegriff nicht mehr zur wahren und richtigen Geltung kommt, indem er dem Intellektus offenbar einen zu großen Einfluß auf den Willen einräumt, so konnte das noch weniger der Fall sein

---

1) Epp. P. 1. ep. 112. P. 320. sqq. — 2) Man bemerke hier das „unmöglich“, welches oben noch als ein „kaum“ auftritt. — 3) Epp. P. 1, ep. 115, p. 330.

in der sogenannten occasionalistischen Schule, welche auf der Grundlage seiner Lehre sich bildete. Wenn die Occasionalisten den zweiten Ursachen alle eigene Thätigkeit absprachen, und alle Thätigkeit und Bewegung in der Welt unmittelbar auf Gott zurückführten, so mußten sie das Gleiche auch mit der Willensthätigkeit thun. Daher behauptet Malebranche, der Wille sei seinem Wesen nach nichts anderes, als eine unmittelbare Wirkung Gottes in uns. Der natürliche Trieb in uns, welcher auf das Gute überhaupt geht, und den wir Willen nennen, ist nach seiner Lehre so zu sagen ein Eindruck, den Gott selbst in uns beständig hervorbringt und der eben deßhalb für uns unüberwindlich ist [1]. Aber wenn auch die natürliche Neigung zum Guten unüberwindlich ist, so verhält es sich doch nicht so mit unserem Streben nach besondern Gütern. Der Wille ist nämlich in seinem Streben durchaus abhängig vom Verstande, insofern dieser ihm den Bestimmungsgrund, das Gut, vorhält. Durch das höhere Gut, durch das höhere Vergnügen, das der Mensch in einem Objekte erblickt, wird derselbe zum Anstreben desselben bestimmt. Folglich hängt es von der Erkenntniß des Verstandes ab, wie und auf welche Weise der Wille bestimmt werde und darin besteht das, was wir Wahl nennen. Das ist nun offenbar wiederum nichts anderes, als der intellektuelle Determinismus, wie wir ihn schon bei Cartesius getroffen haben. Eine wirkliche Wahlfreiheit, welche ein Moment der Offenbarung der Freiheit, d. h. der Selbstbestimmung beim Menschen ausmacht, finden wir auch hier nicht. Malebranche sieht sich daher gleichfalls genöthigt, um die Freiheit wenigstens einigermaßen zu wahren, auf ein anderes Gebiet sich zu flüchten. Wir vermögen, sagt

1) Rech. de la Vér. Lib. I, Cap. 1, 2. Lib. 2, Cap. 5, 1.

er, unsere Einwilligung auch bei solchen Beweggründen, die uns reizen und antreiben, zurückzuhalten. Und gerade darin ist unsere Freiheit begründet. Denn die Freiheit besteht in der Kraft der Seele, die natürliche Neigung zum Guten überhaupt auf diejenigen Dinge zu richten, die ihr gefallen, und so die natürliche Neigung zur Erreichung eines gewissen vorgesetzten Gutes zu bestimmen. Diese Möglichkeit aber, den allgemeinen Trieb zum Guten nach eigenem Belieben diesem oder jenem Gute zuzuwenden, ist wesentlich dadurch bedingt, daß der Mensch seine Entscheidung zurückzuhalten vermag. Denn nur dadurch ist er in den Stand gesetzt, jene Gründe aufzusuchen, welche ihm dasjenige Gut, das er vorher für das größere hielt, als das minder große erscheinen lassen können, oder überhaupt den Verstand von der Vorstellung dieses Gutes ab- und einem andern zuzuwenden[1]). So allein ist es möglich, daß der Mensch nicht willenlos von den Vorstellungen des Verstandes fortgerissen wird, sondern frei und ohne Nothwendigkeit verschiedenen Gütern sich zuwenden kann. In dem Vermögen also, seine Einwilligung zurückzuhalten, liegt der eigentliche Mittelpunkt der Freiheit. Aber dürfen wir fragen, ist denn diese Zurückhaltung der Einwilligung nicht selbst schon wieder eine That, und wenn sie dieses ist, von welcher Art ist sie denn? Ist sie eine freie oder nothwendige That? Letzteres ist nicht anzunehmen, es bleibt also nur das Erstere übrig. So wird also die Freiheit begründet durch eine That, welche selbst schon wieder eine freie ist. Ist das nicht eine petitio principii? Man sieht, wenn eine Definition einmal schief angelegt ist, läßt sich dem Mangel durch Palliativmittel

1) Rech. de la Vér. Lib. 1, Cap. 1, 2. Lib. 4, Cap. 1, 3. — Med. Chrét. et Met. 6, 19. 20.

nicht mehr abhelfen. Der intellektuelle Determinismus und die Freiheit können nun einmal zu gleicher Zeit nicht zusammenbestehen, und entweder das eine oder das andere muß aufgehoben werden.

Es darf uns daher nicht wundern, wenn selbst Leibnitz, der bei dem gleichen intellektuellen Determinismus stehen blieb, damit nicht besser fuhr. Eine Freiheit der Indifferenz gilt auch ihm für unannehmbar. Ohne Grund kann der Mensch nicht handeln, und wenn er manchmal so zu handeln scheint, so ist es deßhalb, weil er jene Perceptionen, die sein Handeln bestimmen, selbst nicht bemerkt [1]). Je weiter der Wille von der reinen Indifferenz entfernt ist, desto energischer und vollkommener ist er. Der Mensch wird daher in seinen Willensentschlüssen stets durch dasjenige Gut bestimmt, welches er als das höchste Gut unter mehreren erkennt [2]). Wenn dem menschlichen Verstande zwei Güter vorschweben würden, welche er als ganz gleich gut erkannt, so würde er zwischen ihnen nicht wählen können. Das ist so entschieden und allgemein wahr, daß es selbst von Gott gilt. Ueber das Gesetz des höheren Gutes vermag der Mensch sich nicht zu erheben. Dadurch unterliegt nun allerdings sein Handeln einer gewissen moralischen Nothwendigkeit, allein diese thut der Freiheit keinen Eintrag. Das höhere Gut bewirkt in dem Willen des Menschen nur eine gewisse Inklination, nicht aber necessitirt es den Willen. Jene Inklination ist zwar determinirt und hat immer ihre Wirkung; aber sie läßt überall dem Willen an sich die Möglichkeit, das zu unterlassen, worauf sie hingerichtet ist, sofern diese Unterlassung durchaus keinen Widerspruch in sich

1) Nouv. Ess. Av. prop. p. 198, a. Ed. Erdmann. — 2) Theod. p. 1, 45, p. 516, a.

schließt [1]). Die Freiheit kann daher allgemein determinirt werden als jene Eigenschaft des Willens, vermöge welcher die Akte desselben, obgleich durch das höhere Gut determinirt, doch nicht aufhören, zufällig zu sein und keiner absoluten oder metaphysischen Nothwendigkeit unterliegen [2]). An diese Leibnitz'sche Auffassung der Freiheit schließt sich der Fortsetzer seines philosophischen Systems Christian Wolff gleichfalls an. Auch ihm zufolge besteht die Freiheit in der Selbstthätigkeit, das höhere Gut zu wählen, und wiewohl die Seele zu ihrem Handeln gezwungen erscheint, so ist doch der Verstand seinerseits nicht necessitirt, etwas für gut oder bös zu halten und unterliegt keiner absoluten Nothwendigkeit, folglich ist der Wille nicht gezwungen, sondern frei. Also bloß in der Ausscheidung der metaphysischen Nothwendigkeit soll die Willensfreiheit bestehen? Wer aber dies annehmen kann, dem läßt sich noch gar viel mehr beweisen.

In der neuesten Philosophie traten die Untersuchungen über den Begriff der menschlichen Willensfreiheit anderen Problemen gegenüber einigermaßen zurück. Da die Systeme von Fichte, Schelling, Herbart und Hegel ihrem Wesen nach pantheistisch sind, so konnten sie überhaupt der Willensfreiheit wenig günstig sein. Nur Kant bildet in dieser Hinsicht eine auffallende und bemerkenswerthe Ausnahme. Wiewohl sein großes philosophisches System dem positiven Christenthume nichts weniger als förderlich ist [3]), so ist dennoch die Freiheit

---

1) Nouv. Ess. Lib. 2, ch. 21, p. 254, a. p. 263, b. — 2) Ibid. Lib. 2, ch. 21, p. 252, a.

3) Wie schon bei Lebzeiten Kant's seine Lehren für verderblich angesehen wurden, beweist folgendes kgl. Reskript vom Jahre 1794:

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen 2c.

Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Miß-

des menschlichen Willens von Niemanden nachdrücklicher aber auch einseitiger hervorgehoben, als durch Kant. Betrachten wir seine „Kritik der praktischen Vernunft". Insofern der Wille durch die eigenen Gesetze der Vernunft, welche die praktische Erkenntniß a priori gewähren, bestimmt wird, nennt Kant die Vernunft „eine praktische". Da nun aller praktische Vernunftgebrauch ausschließlich auf der Freiheit beruht, so muß auch von dieser ausgegangen werden. Die Freiheit ist aber im positiven Sinne nichts anderes, als die selbstständige Gesetzgebungskraft der Vernunft, und im negativen Sinne die vollständige Unabhängigkeit des Willens von Naturbestimmungen. Die ursprünglichen Vernunftgesetze erklärt Kant als die formalen Bestimmungsgründe des Willens weil es dabei nur auf die Form einer allgemeinen Gesetzgebung ankommt, da man von allen Objecten des Begehrungsvermögens, welche durch die Gefühle von Lust und Unlust

---

fallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der h. Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dies namentlich in Eurem Buche: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, deßgleichen in andern kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehestens Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen uns von Euch bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehn und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intension je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnaden gewogen

Berlin, den 1. October 1794.

Auf Sr. kgl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl

Wöllner.

die materialen Bestimmungsgründe abgeben, abstrahiren muß. Den obersten Grundsatz des Sittengesetzes, (welches nicht ein hypothetischer, sondern ein kategorischer Imperativ ist), drückt Kant durch die Worte aus: „Handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als ein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ [1]). Durch ein solches formales Moralprinzip werden alle materialen Moralprinzipe, die nur einen empirischen und heteronomen Charakter haben, ausgeschlossen, und folglich entsteht ein Gesetz, das jeglichen Willen kongruent macht, und indem es das eine und absolut wahre Gesetz der Vernunft bildet, auch für alle Vernunftwesen seine Gültigkeit in Anspruch nehmen muß. Fragen wir aber weiter, was denn eigentlich den Willen bewegt, um dem obersten Grundsatze der Vernunft entsprechend zu handeln, so antwortet Kant, daß das moralische Gesetz selbst, die einzige Triebfeder des menschlichen Willens bildet. Endlich weist er durch die praktische Vernunft den transcendentalen Ideen der theoretischen Vernunft einen Gehalt an, nicht für die Erkenntniß, sondern für einen moralischen Glauben. Die Wahrheiten von Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung leitet Kant als nothwendige Postulate zur Realisirung des höchsten Guts aus dem Endzwecke der Vernunftwirksamkeit her und findet schließlich die Quelle der Glückseligkeit in der Vernunft allein, welche durch die kantischen Maximen des freien Willens auch verwirklicht wird. Gott wird also nur die Rolle eines Dieners und Vermittlers menschlicher Glückseligkeit für die herrlichen Vernunftthaten des freien Willens zu einem bessern Jenseits zuertheilt. Mit Recht

1) Eine ausführliche Ableitung dieses Gesetzes findet man in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.

können wir deßhalb behaupten, daß sein System nichts weiter, als der Pelagianismus ohne die christlich klingenden Formen ist.

Die unausbleibliche Konsequenz der kantischen Philosophie, in welcher alles auf der Vernunft und Freiheit des Menschen allein beruht, und der außer- und überweltliche Gott überflüssig gemacht wird, mußte sich im Pantheismus d. i. im reinen abstrakten Denken manifestiren, und hier tritt uns sogleich Fichte entgegen. Alles wird nur zu Begriffen idealisirt — der Macht des „Ich" über das „Nicht-Ich", der Herrschaft der Vernunft über die Natur. Es handelt sich folglich nur um die Herrschaft des einen Begriffes über den andern [1]). Das Streben des „Ich" nach Selbstthätigkeit ist nur dem Ausflusse des Selbsterhaltungstriebes zuzuschreiben. „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Vernunftwesen, mit denen du in Verbindung kommen könntest", lautet nach Fichte der oberste Grundsatz seiner Rechts- und Sittenlehre. Der Endzweck aber des freien Handelns liegt in der Unendlichkeit, die jedoch nie erreicht werden kann. Das Wesen selbst des freien sittlichen Handels sieht Fichte in einer Reihe von Handlungen, in welchen sich das „Ich" mehr und mehr in einer absoluten Unabhängigkeit bewußt wird. Kurz in diesem ganzen Systeme finden wir nichts weiter, als eine Freiheit, welche im Handeln nach puren Begriffen besteht, welche sich die Herrschaft streitig machen sollen. Auch sein Schüler ist nicht glücklicher. So bestimmt Schelling in seiner Schrift [2]) „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit"

---

1) Freiheit und Gesetz sind für Fichte ein ungelöstes Problem. Vgl. in den „Abhandlungen zur Systematischen Phil." von Prof. Dr. Fr. Harms. Berlin 1868, die Phil. Fichtes. — 2) Auch Schopenhauer hat dieselbe Ansicht, denn jede That, die wir vollziehen, ist ihm nur eine nothwendige Folge der Erkenntniß, und schließlich läugnet er alle Freiheit des Handelns.

die Willensfreiheit in folgender Weise: „Frei ist dasjenige, was nur den Gesetzen des eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem, weder in noch außer ihm, bestimmt ist (S. 79). Jedes Wesen handelt nach der eigentlichen Nothwendigkeit seiner Natur und kann sich derselben nicht entziehen; aber wenn es ohne Zwang handelt, so handelt es frei (S. 80). Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit (S. 82)". Also nur eine Freiheit vom Zwange! Frägt man aber, wie und wodurch denn die Natur jedes Einzelnen so geworden sei, daß nur jene Handlungen aus ihr hervorgehen können, welche sie thatsächlich vollbringt, so beantwortet Schelling diese Frage mit der Annahme einer überzeitlichen That, durch welche jeder Einzelne selbst sich zu dem gemacht habe, was er ist. In seiner ursprünglichen Schöpfung ist nämlich der Mensch ein unentschiedenes Wesen, was durch den Mythus eines ursprünglichen Standes der Unschuld, in welchem der Mensch geschaffen worden, symbolisirt wird. Nur er selbst kann sich entscheiden, und wie er sich entscheidet, so ist er. Diese Selbstentscheidung kann jedoch nicht in die Zeit, sondern muß außer alle Zeit fallen; sie gehört der Ewigkeit an und ist daher eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung hinauf, und in ihr besteht dasjenige, was man gewöhnlich Prädestination nennt. Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt d. h. er ist zu diesem Handeln prädestinirt. Auf diese überzeitliche That weist der Hang zum Bösen hin, den wir mit uns in die Welt bringen. Das Böse, welches durch jene That zugezogen ist, ist das radikal Böse, und aus ihm sproßt

alles übrige Böse auf. Das Gleiche gilt vom Guten (S. 86). Eine eigenthümliche Verschmelzung der alten Präexistenzlehre mit der calvinistisch absoluten Prädestinationstheorie!

Betrachten wir ferner Herbart, so kommen wir zu dem Schlusse, daß ihm zufolge der Wille gar kein besonderes Vermögen des Geistes ist, sondern nur in den Verhältnissen der herrschenden Vorstellungen zu andern liegt. Die ganze Kraft der Entscheidungen liegt in einer Masse von Vorstellungen, die in dem menschlichen Bewußtsein inhäriren und entweder andere Vorstellungen abschwächen oder ihren Eintritt in das Bewußtsein selbst abwehren. Die sittlichen Elemente sind nichts anderes als gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Und so gehen alle Thätigkeiten des Geistes bei ihm gänzlich leer aus.

Schließlich wollen wir noch Hegel [1]) erwähnen, mit welchem die Geschichte der neueren Philosophie ihren Abschluß findet [2]). Hegel — der den menschlichen Geist (formell die Mög-

---

1) Vgl. Hegel's sämmtl. Werke. Berlin 1841, 2te Aufl.

2) In neuester Zeit hat Dr. C. A. Werther in seinem Werke „der Mensch als geistiges Individuum rc.", Nordhausen 1867, die Gedanken Hegel's über die Freiheit entwickelt und glaubt wahrscheinlich am besten Hegel verstanden zu haben, oder dessen Mangelhaftes berichtigen zu müssen. Es ist irrig, was Werther S. 1 seiner Schrift sagt: „Erkenntniß ist Auffassung des Mannichfaltigen nach, in und aus seiner Einheit". Dieses führt er etwa bis S. 29 durch und betont dabei zugleich, daß „das Sein in seinen verschiedenen Abstufungen die Schranke des Nichtseins ist". Der Verf. sagt S. 29: „Die pneumatische Kraft, also die den Menschen darstellende Bethätigung ist Wechselbeziehung zwischen Individualität und Organisation, wie die animale und vegetative Kraft, setzt aber als die höchste Bethätigungsstufe der organischen Kraft eine Individualität, welche ein selbstständiges Bestehen und eine höhere Berechtigung der Organisation gegenüber zeigt". In dem ganzen Buche legt der Verf. den an sich ganz richtigen Gedanken zum Grunde, „daß Denken und Wollen polare Thätigkeiten sind". So besonders §. 6 (S. 29—32): „Denken und Wollen sind die polaren Bethätigungsweisen der pneumatischen Kraft als der höchsten organischen Bethätigung". Also Denken

lichkeit, von allem zu abstrahiren, materiell die Fähigkeit, sich als Geist — als bewußte Vernünftigkeit — zu offenbaren) in einer Reihe von Stufen sich entwickeln läßt, und zwar so, daß er sich allmählich aus der Aeußerlichkeit zum Fürsichsein, aus der Abhängigkeit von der Natur zu den höhern Stufen der Empfindung, des Fühlens, weiterhin des Selbstgefühls resp. des Selbstbewußtseins und zur Freiheit empor-

---

und Wollen ist auch nur eine organische Bethätigung! Dies hindert ihn aber nicht zu schreiben (S. 35): „Bewußtsein ist nicht von Selbstbewußtsein zu trennen und nicht den fünf Sinnen zur Seite zu setzen als innerer Sinn. Das Bewußtsein hat die sinnliche Auffassung zu seiner Grundlage und Veranlassung und concentrirt die einzelnen durch die Sinne eingetretenen Strahlen der Außenwelt zu einer pneumatischen wirklichen Einheit im Individuum". Gerade so wie Spinoza und Hegel, bloß mit andern Worten. Er spricht immer von Individuum, nie von Person. Dann kommt er zur Definition des Denkens und Wollens (S. 39—41): „Die bewußte Bethätigung bildet die objektivirte Mannichfaltigkeit in die Einheit des Subjekts ein und ist Denken, oder sie bildet die Einheit des Subjekts in eine Bestimmtheit der objektivirten Mannichfaltigkeit ein und ist Wollen". Inneres und Aeußeres sind also Eins. Purer Pantheismus! Schließlich kommt er in endlosen Wiederholungen auf den Gedanken zurück, daß Denken und Wollen polare Thätigkeiten seien. Dann führt er (bis S. 47) aus, daß nur Denken und Wollen die Vermögen des Geistes seien, nicht aber das Gefühl, „dies komme nur der Seele, dem animalischen Leben zu". Auf S. 50—57 wird nur eine undeutliche Erklärung über Wissen, Glauben, Meinen, gegeben. S. 60 schreibt der Verf.: „Wir müssen also an den Seelenzuständen, wie wir sie kennen lernen, unterscheiden das sich in ihnen Befinden und das sich ihrer als unserer Zustände Bewußtwerden und müssen jenes dem Thiere, beides zusammen allein dem Menschen zuschreiben". Genau betrachtet, hat der Verf. dieses, übrigens in gelehrter Sprache geschriebenen Werkes eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem Verfasser des Buches „Stoff, Kraft, Gedanke" (Ferdinand Westhoff. Münster 1864) bewiesen, wie das namentlich in der Vorrede sich zeigt. Dort entwickelt er das Aeußere habe nicht allein Realität durch das Denken, es sei auch wirklich. So will er den hegelschen Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig (Phänomenol. d. Geistes p. 17) etwas abschwächen und den Nominalismus und Realismus gewissermaßen verbinden". Dies scheint der Zweck des Buches. Nur für Hegelianer mag dasselbe Werth haben. Das Buch „Grundlinien der Phil. Ethik von Prof. F. X. Schmid. Wien 1868 hat aber auch diesen nicht einmal, und kostet 3 Thaler.

ringt und aus dem Individuum zum „Ich" mit vernünftigem Selbstbewußtsein wird, — unterscheidet theoretischen Geist oder Intelligenz und praktischen Geist oder Willen, je nachdem er es mit dem Vernünftigen als einem Gegebenen zu thun hat, oder den subjektivirten Inhalt — die Wahrheit — den er als den seinigen will, von der Subjektivität befreit und in einen objektiven verwandelt. Letzterer bildet sich dann durch Trieb, Begehrung, Neigung zum freien Willen aus. Dieser tritt durch Recht und Staat, wodurch die Freiheit realisirt und zum Dasein in realen allgemeinen Lebensformen gebracht wird — also durch den objektiven Geist in die Erscheinung. Nun beginnt die Ethik, indem nämlich alle Naturtriebe, versittlicht zu Rechten und Pflichten, als ethische Institute erscheinen. Auf diese Weise entstehen durch den objektiven Geist in einem stetigen Entwicklungsgange die Lebensformen — Recht, Sitte, Staat. Das Recht als das unmittelbare Dasein des als wirklichen und in seiner Freiheit gesetzlich anerkannten freien Willens bedingt die Person. Als solche hat sie das Recht des Besitzes, insofern die äußere Sphäre, das Substrat der Freiheit — das Eigenthum — eben durch das Recht, in jede Sache unseren Willen zu legen, seine Berechtigung erhält. Insofern ich dann weiter das Meinige durch freien Willensentschluß an eine andere Person übertrage, entsteht das Vertragsverhältniß, der erste Schritt zum Staate. In der willkürlichen Uebereinkunft beim Vertrage ist die Möglichkeit der Verselbstständigung des subjektiven Willens gegen das Recht an sich — den allgemeinen Willen — enthalten. Eventuell erzeugt sich so das Unrecht, welches wieder die Versöhnung zur Folge hat, in welcher der allgemeine Wille gegen die Aufhebung desselben durch den besonderen Willen wiederhergestellt wird. Die Folge des Unrechts ist dann

die Strafe, welche in der Gerechtigkeit ihr Maaß und ihre Bestimmung findet. — Moralität ist Gegensatz des allgemeinen und besonderen Willens ins Subjekt verlegt; sie ist die Negation der Aeußerlichkeit des Rechtlichen. Die Willensfreiheit bildet sich zur Selbstbestimmung der Subjektivität fort, zum Handeln nach Zwecken, nach eigener Ueberzeugung von Recht und Pflicht. Hier kommt es an auf die Triebfeder des Willens (den Vorsatz), insofern der Standpunkt der moralischen Reflexion und nicht das strenge Recht entscheidet, doch so, daß schließlich das Moment des Guten hervortritt, wodurch eben der Wille und seine subjektiven Zwecke mit dem allgemeinen in Einklang bleiben. Das Gegentheil des Guten — das Böse — ist demnach die Auflehnung des besonderen Willens gegen das Allgemeine, um die eigene Willkür als Absolutes hinzustellen. Insofern aber das Gute und Böse innerhalb der Moralität noch sich abstrakt gegenüberstehen, und der freie Wille noch ebensosehr die Möglichkeit des Bösen, das Gute aber noch nicht ein Wirkliches, sondern bloß ein Seinsollendes ist, insofern ist Sittlichkeit als die konkrete Identität des Guten und Bösen das Höhere, und in ihr wird das Gute ein Wirkliches.

Das wäre im Wesentlichen die Lehre Hegel's über die Freiheit. Genauer betrachtet lehrt aber Hegel die Freiheit bloß zum Scheine; denn sie ist ihm nichts anderes als das Selbstbewußtsein des Einzelnen und die Willensäußerung des Einzelnen in dem unendlichen Ganzen, zunächst im Staate, in welchem sich nach Hegel der allgemeine oder göttliche Wille unmittelbar ausspricht. Daher ist die hegelsche Freiheitslehre des menschlichen Willens nichts anderes als die Bewegung eines Atomes in der unendlichen Substanz; wie überhaupt sein ganzes System nur Pantheismus ist, und in einer

kunstvollen Dialektik besteht, oder besser gesagt durch ein kolossales Kunststück trügerischer Wortspiele ausgedrückt wird. Wer wird nicht bei der Betrachtung der hegelschen Philosophie unwillkürlich an die Lehren von Spinoza erinnert, daß in der einen unendlichen Substanz auch incompossibele Accidenzen seien, deren Incompossibilität durch das Ganze der unendlichen Substanz aufgehoben werde? Die vielfachen Schwankungen, welche uns in der Geschichte der Philosophie in Bezug auf die Bestimmung des Begriffes der Freiheit entgegentreten, zeigen also recht deutlich, daß man die Freiheit des Willens nur unter der Bedingung aufrecht erhalten kann, wenn man sie in der Weise auffaßt, wie sie sich in unserm Selbstbewußtsein unmittelbar ankündigt, nämlich als das Selbstbestimmungsvermögen, wobei die Fähigkeit der Wahl zwischen verschiedenen Objekten sich als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen manifestirt, die Erkenntniß des Guten aber sich nicht determinirend hierbei verhält, sondern nur als die conditio sine qua non der Wahl sich darstellt, insofern nämlich der Wille weder für noch gegen etwas sich entscheiden kann, wenn jenes Etwas nicht vorher erkannt ist.

Schließlich können wir aus dem bisher Gesagten die Ursachen oder Quellen der irrigen Auffassung über die Willensfreiheit in christlicher Zeit unserer Ansicht nach auf folgende vier zurückführen:

Erstens, entstehen viele irrige Auffassungen der Freiheit in Folge einer Verwechselung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit.

Zweitens, aus einer falschen Auffassung über den Inhalt oder Gegenstand der Freiheit.

Drittens, aus einer falschen Auffassung über den Umfang oder Bereich der Freiheit.

Viertens, entstehen auch viele irrige Auffassungen in Folge einer verkehrten Vorstellung über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen.

Das Wichtigste, was nach diesen vier Rücksichten über die irrigen Auffassungen der Freiheit noch zu sagen übrig bleibt, können wir nur in kurzen Umrissen berücksichtigen, da fast alles in Bezug darauf von Kleutgen in seinem epochemachenden Werke „Theologie und Philosophie der Vorzeit" erschöpfend behandelt ist.

§. 1.

Irrige Auffassung in Folge einer Verwechselung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit.

Auf gleiche Weise, wie Natur und Gnade als die niedere und die höhere Stufe der Wirksamkeit Gottes nach Außen, müssen die natürliche und übernatürliche Freiheit des Menschen wie der vernünftigen Kreatur überhaupt scharf unterschieden werden. Nur bei Gott können und dürfen wir die letztere Unterscheidung nicht machen, weil Gott die lautere Wirklichkeit (actus purus) oder absolut einfach (simplex omnino) ist.

Wird nun die Natur und die Gnade, gleichwie die natürliche und übernatürliche Freiheit nicht genau unterschieden, so erfolgt unvermeidlich eine Verwechselung beider und in Folge derselben entsteht der Irrthum. Dies ersehen wir aus der Reformation des 16ten Jahrhunderts bis zur Evidenz. Denn

wenn die Reformatoren an den Verlust der Kindschaft Gottes und an die Macht und Herrschaft der Leidenschaften in dem noch nicht wiedergeborenen Menschen gedacht und ihnen das ganze gegenwärtige Elend der Sünde im Vergleiche mit der erhabenen Glückseligkeit des Urstandes vor Augen geschwebt hat, und sie dennoch zu dem Schlusse kamen, der Mensch habe in Folge des Sündenfalles zugleich den freien Willen verloren, so haben sie offenbar die natürliche Freiheit mit der übernatürlichen verwechselt [1]).

Auch ihre Rechtfertigungslehre beruht auf diesem Irrthume und wird auch deßhalb von den bedeutendsten protestantischen Theologen als unhaltbar aufgegeben [2]), obgleich

---

1) „Darum sage ich, daß die geistigen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt sind beide in Menschen und Teufeln". (Luther, Tischr. C. X. 4, 10.) „Freiheit bloß in Wahl von Speisen, Trank, Kleidern, Spazieren, hier ist Willkür". (in Gen. XIII.) Offenbar hat Luther bei diesen Aussprüchen die natürliche und übernaürliche Freiheit verwechselt, denn erstere besitzt auch das Thier, denn dasselbe hat auch die Wahl der Speisen und greift nach dem was ihm am besten mundet. Hätte er aber den Satz des h. Thomas: Ea, quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum (P. 1. quaest. 98, art. 2.) festgehalten, so hätte er auch den Begriff des Uebernatürlichen und folglich der Gnade seiner ganzen Bedeutung nach erkannt, und die Kräfte des Urmenschen nicht ausschließlich als natürliche angesehen. Sollten die Aussprüche Luthers wahr sein, so hätten die Materialisten und Affenlehrer gesiegt, denn offenbar ist dann der Mensch nicht anderes als ein Thier in Menschengestalt.

2) Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 431. Die Rechtfertigungslehre der Reformatoren wird heutzutage selber von Theologen aufgegeben, die als die ächtesten Lutheraner in unsern Tagen gelten, z. B. Kliefoth, Thomasius, Harleß und jüngst Preger. (Kliefoths, Kirchl. Zeitschtift. 1858. S. 404.) Guerike, dem vor Allem das Lob reinster, lutherischer Rechtgläubigkeit zu Theil geworden, hat in seiner Symbolik (2te Aufl. 1846. S. 365) wie ihm in Tholuck's theol. Anzeiger. 1848. S. 232 ff. nachgewiesen worden, durch seine Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens gerade den Grundgedanken Luthers und der Reformation zerstört. Was wird aber der Gründer dazu sagen müssen, daß gerade seine Grundlehre von seinen Jüngern aufgegeben wird?

dieselbe den Mittelpunkt der lutherischen Lehre bildet, deren eigentlicher Charakter durch das allgemeine Priesterthum aller Christen ohne Ausnahme ausgeprägt wird[1]), und welches gleichfalls einer Verkennung und Verwechselung der natürlichen und übernatürlichen Freiheit seinen Ursprung zu verdanken hat. Wenn aber in Folge dieser Verkennung und Verwechselung es jetzt schon so ist, und — um mit Westermayer zu sprechen[2]): „alles die leidige Thatsache bestätigt, daß eine entsetzliche Kluft zwischen den Geistlichen und Gemeinden herrsche, daß Jeder im protestantischen Volke, wie die Erlanger Theologen klagen, meint, sich seine Religion selbst machen zu können, und daß keiner mehr recht weiß, was er zu glauben, woran er zu halten habe, daß somit das Volk auch seinen sittlichen Halt verloren habe (Zeitschr. für Protest. Bd. 20. S. 371) — wie wird es erst werden, wenn die Massen einsehen werden, daß die großen Errungenschaften der Reformation von den angesehensten Theologen selber als unhaltbar aufgegeben werden? Sie werden erfahren, daß sie sich den kolossalsten Täuschungen hingegeben. Und wem sollen sie glauben[3])? Dem einzelnen Prediger, unter dessen Kanzel

---

1) Vgl. Guizot. Méditations sur la Religion Chrétienne. Paris 1868, (prem. Méd.: Le Christian. et la Liberté p. 32). „Mais à travers toutes ces diversités, c'est le caractère fondamental des Églises et des sectes issues de la réforme du XVI siècle que les prêtres n'y sont pas les intermédiaires nécessaires et souverains entre Dieu et les âmes etc.“

2) Vgl. die äußerst interessante und mit gründlicher Sachkenntniß geschriebene Schrift von Dr. Anton Westermayer, Königl. Geistl. Rath u. s. w. „Katholisch und Protestantisch!“ Nothgedrungene Abwehr der ungerechten Angriffe auf die katholische Kirche, wie solche am 4. November 1866 in der protestantischen Stadt-Pfarrkirche München's der Herr Stadtpfarrer daselbst Leydel sich erlaubt hat. (Regensburg & New-York 1867 bei Fr. Pustet).

3) „Nach ächt protest. Grundsätzen, (sagt Schleiermacher im Reformationsalmanach v. 1819) ist es nicht möglich, daß Streitigkeiten innerhalb der Kirche

der Zufall sie gestellt? Dem Consistorium des Landes? Der theologischen Fakultät der Landesuniversität? Dem oberbischöflichen Landesherrn? Den symbolischen Büchern, von denen jeder Theologe sich emanzipirt? Ihrem Privaturtheile über Bibelstellen, deren zehn verschiedene Erklärungen einer und derselben Stelle, von verschiedenen berühmten theologischen Namen vertreten wird?"

§. 2.

Irrige Auffassung über den Inhalt oder Gegenstand der Freiheit [1]).

Nach der gegenwärtigen göttlichen Vorsehung ist der eigentliche Gegenstand aller kreatürlichen Freiheit die übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade im gegenwärtigen Leben und im zukünftigen durch die glückselige

---

selbst anders als auf eine vorübergehende Weise können entschieden werden, oder vielmehr, um es ganz herauszusagen, sie können nie kirchlich entschieden werden, sondern müssen sich in sich selbst verbluten". „Oder es bleibt nichts übrig, als diese Alternative (sagt Wieland, Thl. 1, Vermischte Auff.): Entweder sich einem unfehlbaren Richter in Glaubenssachen zu unterwerfen, oder Allen, die darin mit uns übereinstimmen, daß sie sich zur Religion Christi halten, und keinen unfehlbaren Richter in Glaubenssachen über sich erkennen, das Recht einzuräumen, sich über alles Dunkle und Unbegreifliche diejenige Vorstellungsart zu machen, die ihnen die richtigste scheint, wie verschieden sie auch von der unsrigen sein mag, und sie dieser Verschiedenheit ungeachtet für kirchliche Brüder zu erkennen".

1) Zu welchem Mißbrauche der Begriff der Freiheit überhaupt Veranlassung gegeben, hat der berühmte römische Kanzelredner P. Carlo Curci in seinen „Discorsi sopra il Naturalismo Moderno detti in Roma nella Quaresima del 1865" (Vol. 2. Roma 1865. Tipog. de Propaganda Fide) ergreifend ge-

Anschauung Gottes selbst. Da nun aber die Vereinigung mit Gott diesseits die Vorbedingung und gewissermaßen die Vorstufe der Vereinigung mit Gott jenseits bildet, so können und müssen wir schlechthin sagen, daß nach katholischem Dogma der Gegenstand aller kreatürlichen Freiheit die Anschauung Gottes im ewigen Leben ist. In diesem Sinne haben die Reformatoren des 16ten Jahrhunderts die Freiheit in Abrede gestellt, indem sie dieselbe nur für die Thätigkeiten und Bestrebungen des gegenwärtigen Lebens (in rebus politicis) gelten lassen wollten. Die nachfolgenden protestantischen Theologen und Schriftsteller haben darüber gleichfalls im Sinne der Gründer ihrer Kirche gelehrt. Wenn aber die göttliche Gnade das Werk des menschlichen Heiles allein wirken soll, so kann natürlich an den eigentlichen und wahren Gegenstand der Freiheit nicht mehr gedacht werden. So hat selbst Leibnitz in seiner ganzen Lehre von der Freiheit des Menschen diesen eigentlichen Gegenstand derselben gar nicht berührt und

---

schildert. So sagt er (Disc. 32. La Libertà civile): Io non so, Signori riveriti, se in tutte le favelle si trovi parola più variamente interpretata, o dirò meglio più stranamente travolta di quello, che sia stata la parola: Libertà. Nondimeno questo so certamente, che da nessuna cosa il mondo fu ravvolto in tante calamità, e contaminato di tante scelleratezze, quanto è stato dall' oggetto per quella parola significato. Dai primi nostri parenti, che infransero il grande divieto nel terrestre paradiso, fino all' ultima sedizione, onde nei giorni estremi l' uomo del peccato romperà l' ultima guerra a Dio ed al suo Cristo, fu e sarà sempre la vaghezza, il preteso diritto di libertà il primo movente d' ogni privata colpa, e di ogni pubblica ribellione. E chi potrebbe mai noverare gli eccidii sanguinosi, le città desolate, le dinastie spente, i troni crollati, le famiglie manomesse, le fortune sperperate, gli esilii e le proscrizioni, le lagrime, i sospiri, gli strazii inenarrabili delle prigioni e dei patiboli. onde si fece malaugurata apportatrice all' umana generazione questa libertà, la quale pure è la prerogativa più nobile, onde Iddio abbia dotata la ragionevole creatura?

hervorgehoben, wiewohl es seiner Auffassung der Freiheit gemäß nahe zu liegen schien. Denn er faßte, wie wir schon bemerkt haben, die Freiheit als die Zustimmung des Willens zu dem von der richtigen Vernunft erkannten höheren Gut auf. Die Vernunft sollte aber immer die übernatürliche Bestimmung des Menschen erkennen und als das Vorzüglichste derselben auch anerkennen. Wenn die Freiheit mit Ausschluß der metaphysischen Nothwendigkeit nur in der Folgsamkeit des Willens für das als Besterkannte bestehen soll, so wird die Freiheit des Willens und das Selbstbewußtsein ungefähr Eins und Dasselbe und folglich der eigentliche und wahre Inhalt oder Gegegenstand der Freiheit außer Acht gelassen [1]). Daß daher Leibnitz in Folge dieses Begriffes der Freiheit seinen Optimismus in Beziehung auf die Weltschöpfung ableitete und ableiten mußte, ist bekannt. Der göttliche Wille hat diejenige Welt hervorgebracht, welche der göttliche Intellektus als die vorzüglichste erkannte.

Die übernatürliche Bestimmung des Menschen wird aber prinzipiell von allen denjenigen Philosophen verworfen, welche theils eine übernatürliche Offenbarung Gottes, wie z. B. Kant, theils einen außerweltlichen und überweltlichen, in Persönlichkeit an und für sich bestehenden Gott, wie Spinoza, Schelling und Hegel nicht anerkennen, weil es in dem Charakter solcher pantheistischen Systeme liegt, daß alle ihre Begründer von dem wahren und eigentlichen Inhalte oder Gegenstande der Freiheit auch nichts wissen wollen.

---

1) Man kann nicht läugnen, daß das Leibnitz'sche System im Allgemeinen Resultate liefert, die als unerweisliche Hypothesen dastehen, namentlich auch nicht frei von Widersprüchen sind.

§. 3.

Irrige Auffassung über den Umfang oder Bereich der Freiheit.

Die nächste Bestimmung des Menschen ist, ein in sich vollendetes und abgeschlossenes Sein zu haben und dasselbe in eine entsprechende Wirksamkeit zu bringen; die zweite, zunächst ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft und dann des ganzen Universums zu werden. Die dritte und höchste Bestimmung des Menschen besteht aber darin, daß er zur größern Ehre und Verherrlichung Gottes dienen soll und zwar durch die glückselige Anschauung, weil Gott durch dieselbe als die erhabenste Mittheilung seiner Güte am meisten verherrlicht wird. In Beziehung auf jede dieser drei Bestimmungen des Menschen, deren letzte offenbar die beiden ersten umfaßt, wird dem Menschen die Bahn seines Lebens durch die göttliche Vorsehung genau vorgezeichnet, und er hat nichts anderes zu thun, als in dieselbe einzutreten und dadurch sich zeitlich und ewig glücklich zu machen, oder von ihr auszutreten und sich dadurch zeitlich und ewig unglücklich zu machen. Der Freiheitsstolz dagegen vermeint in sich allein schon den Quell aller Glückseligkeit zu besitzen und Gott soll höchstens nur ein Mittel und Diener der menschlichen Glückseligkeit werden, wie die kantische Philosophie ihn auffassen wollte. In des Letzteren Lehre von der Freiheit tritt daher diese irrige Auffassung besonders hervor. In dem Gebote des kategorischen Imperativs, die Tugend zu üben und in der treuen Befolgung desselben, erklärt Kant, bestehe alles Gute des Menschen. „Die Vernunft fordere eine der Tugend entsprechende Glückseligkeit.

Solche wird dem wahrhaft Tugendhaften im gegenwärtigen Leben oftmals nicht zu Theil, und darum muß es einen Gott und eine Unsterblichkeit geben, damit die wahre Tugend die gebührende Belohnung finde. So beruht alles auf der Freiheit des Willens allein, aber soweit kann sich der Umfang oder Bereich der Freiheit desselben nicht erstrecken; vielmehr muß sie sich die Bahn, in welcher sie wandeln, und die Kräfte, mit denen sie arbeiten soll, von Gott selbst bezeichnen lassen, und in die von Gott vorbereiteten Wege mit Freiheit eingehen und mit Freiheit ihm zustimmen. Darin besteht denn auch die wahre christliche Demuth, daß der Mensch mit dem Maaße natürlicher und übernatürlicher Kräfte, welche Gott ihm gegeben hat, zufrieden ist. So hat auch der h. Bernhard [1]) das ganze Verdienst des freien Willens einzig und

---

1) Dieser h. Kirchenlehrer handelt in seinem Werke De grat. et lib. arb. zuerst darüber, daß Gott das ewige Heil der zum ewigen Leben Vorherbestimmten wirke: aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa; dann fährt er fort: Videamus nunc secundum Dei triplicem operationem, quam posuimus, quid creatura, quaeque pro suo ministerio mereatur. Et illa quidem, per quam et sine qua fit quod fit, quid mereri potest? Quid illa, contra quam fit, nisi iram? (Das Böse, was die Gottlosen thun, und was gegen den Willen ihrer Urheber selbst zur Ehre Gottes und zum Heile der Prädestinirten von Gott verwendet wird, der aus allem Bösen ein Gutes hervorbringen kann.) Quid, et cum qua fit, nisi gratiam? In prima itaque nulla, in sequenti mala, in ultima bona merita conquiruntur. Nec enim pecudes, cum per eas bonum quodcunque fit, aut malum (etwas zum ewigen Heile des Auserwählten und zur Ehre Gottes Förderliches, oder zu beiden Hinderliches) boni quippiam merentur aut mali. Non habent quippe, unde bono malove consentiant. (Unvernünftige Geschöpfe entbehren des freien Willens, wie des Intellektus). Multo autem minus lapides, cum nec sentiant. (Leblose Geschöpfe stehen noch unter den Vernunftlosen). Ceterum diabolus vel homo malus, cum vigeant et vigilent ratione, jam quidem merentur, sed non nisi poenam, quod a bono dissentiant. Paulus autem, qui volens evangelizat (I Cor. 9, 16—18), ne si invitus, dispensatio tantum ei credita sit, (vielleicht mit Bezugnahme auf I Cor.

allein darin gesetzt, daß er dem göttlichen Willen, der ihn durch seine Gnade ruft, zustimmt und nicht etwa sich selbst einen Umfang oder Bereich angebe. Der freie Wille der vernünftigen Kreatur ist gleichsam das Gefäß, in welches die Gnade Gottes aufgenommen, und welches durch Gott einen Inhalt erhalten soll. Das menschliche Erkenntnißvermögen ist an und für sich betrachtet tabula rasa. Dies ist auch die Lehre des h. Thomas, die er in seiner Summa theol. entwickelt [1]). Ebenso aber, wie das menschliche Erkenntnißvermögen an sich betrachtet ohne Inhalt ist, so ist auch der freie Wille an sich ohne Inhalt. Daß die vernünftige Kreatur nicht im Stande ist, ebensowenig sich selbst Gesetze als ihrer Freiheit einen Inhalt zu geben, wie das die kantische Philosophie postulirte, davon über-

---

13, 1. 2. 3 gesagt) et quicunque similiter sapiunt, quoniam quidem ex consensu voluntatis obediunt, repositam sibi esse confidunt coronam justitiae. (II Timoth. 4, 78.) Utitur ergo Deus in salutem suorum (der Prädestinirten) irrationabili et insensibili creatura tanquam jumento vel instrumento, quae jam, expleto opere, nusquam erunt. (Denn alle unvernünftigen Geschöpfe haben nach der Auferstehung der Todten kein individuelles Dasein.) Utitur creatura rationali sed malevola, quasi disciplinae virga, quam, correcto filio, in ignem projiciet tamquam sarmentum inutile. Utitur et angelis et hominibus bonae voluntatis tamquam commilitonibus et coadjutoribus suis, quos, peracta victoria, amplissime munerabit. Denique et Paulus de se suique similibus audacter pronuntiat: Coadjutores enim Dei sumus. (I Cor. 3, 9: Dei enim adjutores sumus. So steht jetzt in der Vulgata. Der h. Bernhard aber las die wörtliche Uebersetzung des griech. Urtextes: Θεοῦ γαρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. Aus dieser Stelle ist der bekannte Spottnamen „Synergisten“ für die Katholiken und alle katholisirenden Richtungen hinsichtlich der Gnade und Freiheit entnommen.) Ibi igitur Deus homini benigne merita constituit, ubi per ipsum et cum ipso boni quippiam operari instituit. Hinc coadjutores Dei et Spiritus sancti cooperatores promeritores regni nos esse praesumimus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati conjungimur. Quid igitur? Hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum ejus est meritum, quod consentiat? Est prorsus.

1) P. I, quaest. 84, art. 3, art. 6—7.

zeugt uns die Abhängigkeit des einzelnen Menschen sowohl nach seinem körperlichen als auch nach seinem geistigen Leben von der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes und Gesellschaft nach allen Seiten hin. Die Eltern, die uns geboren, das Jahrhundert, der Tag und die Stunde, in der wir das Licht der Welt erblickten, das Geschlecht, in welchem die körperlichen und geistigen Kräfte, mit denen wir ausgestattet wurden, der Bildungsgang, den wir durchmachten, die Ereignisse, die unser Lebensglück bedingten, das alles hat nicht von unserm freien Willen abgehangen, sondern es waren von Gott uns vorgezeichnete Wege, in denen wir mit Freiheit und unserer Freiheit bewußt wandeln sollen. Jeder Einzelne ist ein Glied in der ganzen Menschheit, und deßhalb kann er sich nicht dem Einflusse (wofern er seinen freien Willen nicht recht gebrauchen will) entziehen, welchen dieselbe auf jeden Einzelnen ausübt. Es hat niemals ein Mensch von der Zeit an, wo er zum Bewußtsein seiner selbst gelangte, sich als den verantwortlichen Urheber seines Thuns und Lassens erkannte und sich demgemäß Gott gegenüberstellte, sein Leben von vorn und aus sich selbst angefangen, da dieses nur dann möglich wäre, wenn es keine geschichtliche Entwicklung der Menschheit gäbe. Wir wachsen, so zu sagen, in den Bildungsstand unsrer Zeit hinein und nehmen insofern Theil an allem, was fördernd und hemmend auf dieselbe wirkt, und gerade deßhalb muß die Freiheit des Willens immer und in jedem Menschen, sobald derselbe zum Selbstbewußtsein gelangt, in ihrer ganzen Kraft auftreten, damit er dasjenige aus seinem intellektuellen Leben tilgen könne, was dasselbe früher ohne eigene Wahl in sich aufgenommen hat. Denn ohne die Freiheit wäre es dem zum Bewußtsein gelangenden Menschen ebensowenig möglich, diejenigen Eindrücke aus seinem intellecktuellen Leben, welche

er in seiner Jugend ohne seine eigene Wahl aufgenommen hat, zu tilgen, als diejenigen Stoffe aus seinem physischen Leben zu entfernen, mit denen er in seiner Jugend genährt und die sein Leib damals in sich assimilirt hat. Insofern nun der Mensch seinen freien Willen nicht in Wirksamkeit treten lassen will, erhält sein intellektuelles Leben durch die ersten Eindrücke, die es erfährt und an denen es sich nährt, eine bestimmte Richtung, durch welche es von jenen in den meisten Fällen oder besser gesagt bei den meisten Menschen abhängig wird. Wir sagen in den meisten Fällen; denn wenngleich alle Menschen nach gewissen Grundsätzen handeln, so fällt doch bei weitem den wenigsten ein, die objektive Wahrheit und Richtigkeit derselben zu prüfen, und noch geringer ist die Zahl derjenigen, welche die sittliche Kraft haben wollen, die als irrig erkannten Grundsätze aufzugeben und abzulehnen, weßhalb auch die Selbsterkenntniß mit Recht als so schwierig bezeichnet werden muß. Insofern das intellektuelle Leben durch die Verhältnisse und unsere Umgebung beeinflußt werden kann, nehmen wir Theil an der Erbschaft der Jahrhunderte. Die Individualität, nach welcher sich der allgemeine Bildungsgang und Stoff modificirt, wird denselben in besonderer Weise in sich ausprägen, sie wird schöpferisch aus demselben neue, ihr eigenthümliche Gedanken hervorbringen, aber ohne die Freiheit könnte sie diesen Stoff, den sie in sich aufgenommen, nur dem Namen nach und nicht in der That verläugnen. Niemals kann aber der Mensch *durch sich selbst* seinem freien Willen einen Inhalt geben. So gewiß Gott das einzige und unendliche Gut ist, so gewiß kann nur Gott allein Glückseligkeit verleihen, weil nichts Gutes, was nicht auch aus Gott seinen Ursprung genommen hätte, — da alles Gute virtualiter in ihm präexistirt und daher Alles nur durch Gott allein — zu

erreichen wäre. Glückseligkeit im weitesten Sinne des Wortes ist die Sättigung des Willens mit dem ihm zukommenden Gegenstande. Der dem Willen oder dem geistigen Fassungsvermögen der vernünftigen Kreatur überhaupt zukommende Gegenstand ist aber die Vereinigung mit Gott, mag diese eine bloß natürliche sein, wie sie es in statu naturae purae gewesen sein würde, oder eine übernatürliche, wie sie es nach der gegenwärtigen Anordnung der göttlichen Vorsehung ist. Daher muß alle Sättigung des Willens nur von Gott kommen und ewig dauern und auch ewig geistiger Natur sein. Dagegen bewegen sich die irrigen Auffassungen über die Freiheit in dem Gedanken, daß der Mensch aus eigener Kraft seiner Freiheit einen Inhalt geben könne und folglich der relative Geist ohne den absoluten Geist zu bestehen vermöge.

§. 4.

Irrige Auffassung in Folge einer verkehrten Vorstellung über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen.

Das richtige Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem freien Willen besteht darin, daß ersterer vorher erleuchtet sein muß, bevor letzterer sich bewegen kann, weil der Wille an und für sich nur eine dunkle Kraft ist. Er muß das Ziel, auf welches er sich richten soll, von der Vernunft zugewiesen erhalten und dann kann er sich für oder gegen die richtige Erkenntniß bestimmen. Denn die Gründe sind es nicht, welche den Willen bestimmen, vielmehr bestimmt dieser

sich lediglich allein. Daß dieses Verhältniß das allein wahre und richtige ist, können wir hauptsächlich aus drei Momenten beweisen:

1. aus dem Begriff der Todsünde,
2. aus der Disposition zur Rechtfertigung,
3. aus der Verpflichtung zum Glauben.

Die Todsünde ist nach katholischem Dogma der gänzliche Abfall des freien Willens von Gott und der Verlust der heiligmachenden Gnade [1]). Sie schließt daher nothwendig folgende drei Momente in sich, ohne welche eine vollständige Abwendung unseres freien Willens von Gott als unserm letzten Endzwecke nicht denkbar ist, nämlich die genügende Erkenntniß, die volle Zustimmung und die Größe der Sache. Freilich ist das nur eine Erklärung der Todsünde aus ihren Wirkungen; aber anders können wir in diesem Leben die Todsünde nicht erklären, weil wir alles Uebersinnliche und Geistige im gegenwärtigen Leben nur aus seinen Wirkungen oder im analogen Sinn zu erkennen vermögen, nicht aber nach seinem wahren und wirklichen Sinn. Deßhalb sagt der Apostel treffend, daß unser Erkennen hinieden nur ein unvollkommenes sei [2]).

---

1) Vgl. Trid. Sess. VI, Cap. 15. Das Conzil hat auf die Stelle des Apostels 1 Kor. 6, 9. 10 Rücksicht genommen. Man beachte die beiden ausgesprochenen Dogmen, 1) daß jeder Gerechtfertigte mit Hülfe der göttlichen Gnade von der Todsünde frei sein kann; 2) daß durch jede Todsünde die Gnade der Rechtfertigung verloren geht. Vgl. Can. 28. Ebenso lehrt die Kirche Sess. XIV, Cap. 5 und Can. 7. Nach diesen Aussprüchen der h. Kirche bezeichnet Perrone und viele andere Dogmatiker die Todsünde als materia necessaria der Beichte, die läßliche Sünde als materia libera derselben. Dieses sind die entscheidenden dogmatischen Aussprüche der Kirche über das Wesen und den Begriff der Todsünde.

2) 1 Kor. 13, 9—12.

Ist aber das angegebene dreifache Moment zur Todsünde[1]) nach ihrem eigenen Begriffe erforderlich, so wird auch vorausgesetzt, daß die vollständige Abwendung des Willens von Gott erst dann eintreten könne, wenn eine hinlängliche Erkenntniß vorhanden ist, oder wenn diese doch pflichtmäßig vorhanden sein muß und folglich ihr Mangel ein verschuldeter ist. Hieraus folgt, daß der gänzliche Abfall des Willens von Gott erst dann möglich ist, wenn die hinreichende Erkenntniß im wirklichen oder moralischen d. h. imputablen Sinne vorhanden ist[2]). Also spricht hier die Kirche das zweifache Dogma aus, daß jeder Gerechtfertigte sich mit Hülfe der göttlichen Gnade von der Todsünde frei zu erhalten vermag, und daß durch jede Todsünde die Gnade Gottes verloren wird. Folglich kann sich der Wille gegen ein auch noch so reizend und angenehm erkanntes Böse und für ein auch noch so abschreckendes und schwer zu erreichendes Gute bestimmen. Daher hat die Kirche durch ihre dogmatische Entscheidung über die Todsünde implicite ihre Ansicht über das Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen ausgesprochen. Dasselbe Verhältniß folgt aus dem katholischen Dogma über die Vorbereitung und Disposition zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade. Dieses

---

1) Peccatum mortale est aversio voluntatis a Deo cum mutatione centri: peccatum veniale est aversio voluntatis a Deo sine mutatione centri sagen viele Theologen.

2) Die älteren katholischen Dogmatiker, z. B. der h. Thomas, sind der Ansicht, daß die Engel nur ein einziges Mal sich entscheiden konnten. Der Engel sei rein geistiger Natur; er überschaue daher in einem Prinzip auch alle Consequenzen desselben. Darum konnten nach getroffener Entscheidung neue Gründe, den gefaßten Entschluß zu ändern, in seinen Intellektus nicht eintreten. Dadurch ist die Wahrheit, daß der Wille sich erst nach der Erkenntniß bewegen kann, noch viel schärfer hervorgehoben. Jedoch ist Dieringer mit dieser Darstellung nicht einverstanden. Vgl. P. I, quaest, 62, art. 5.

Dogma hat das Tridentinum im sechsten Capitel meisterhaft auseinander gesetzt [1]). In vielen Stellen lehrt dasselbe theils unmittelbar theils mittelbar, daß die Vorbereitung zur Rechtfertigung mit dem Glauben beginnen müsse; folglich geht die Kirche von der Voraussetzung aus, daß in das Gemüth und in den Willen des Menschen nichts einzudringen vermag, was nicht zuvor die Prüfung der Vernunft bestanden hat, und so lehrt hier die Kirche gleichfalls implicite, daß der Wille sich erst dann bewegen kann, wenn der Intellektus erleuchtet ist.

Ein gleiches Verhältniß ergibt sich aus der Lehre der Kirche, daß alle Menschen zur Annahme des Glaubens an ihre Lehre verpflichtet seien. Wenn nun dies die Lehre der Kirche ist, welche dieselbe noch besonders dadurch ausspricht, daß sie auch die alleinseligmachende ist (extra ecclesiam nulla salus), dann setzt offenbar die Kirche voraus, daß der Wille des Menschen mit Hülfe der göttlichen Gnade dem Intellektus befehlen kann, daß er hinreichenden und genügenden Gründen für die Annahme des Glaubens beistimme, d. h. die Glaubenswahrheiten einfach in sich aufnehme, und daß so durch die Gnade Gottes und den freien Willen des Menschen der todte Glaube (fides informis) zu Stande komme. Daher kann

---

1) Sess. VI, Cap. 6; vgl. Can. 7 u. 8 derselben Sitzung; ferner Sess. XIV, Can. 5. Letzterer Kanon ist, nebenbei bemerkt, ein bewunderungswürdiges Meisterstück dogmatischer Präzision. Denn die tridentinischen Väter zählen a) in demselben solche Beweggründe der attritio auf, welche sowohl mit der durch die heiligmachende Gnade eingegossenen Liebe als auch ohne dieselbe bestehen können; b) sie bestimmen zwar, daß die aus jenen Beweggründen geschöpfte Reue ein verus et utilis dolor sei, aber sie sagen nicht, daß eine derartige Reue ein dolor ad sacramentum poenitentiae sufficiens sei; c) sie behaupten zwar, daß eine derartige Gnade zur Reue vorbereite, aber sie sagen nicht, ob remote oder proxime. Mit der größten Umsicht sind in diesem Kanon einerseits alle Irrthümer der Neuerer des 16ten Jahrhunderts aufgedeckt und andererseits ist die Entscheidung über Schulfragen vermieden.

man nach der Ansicht unserer h. Kirche das richtige Verhältniß zwischen dem Intellektus und dem Willen nur so auffassen, daß letzterer vom ersteren zuerst erleuchtet sein muß, und folglich der Intellektus die vorzüglichere Seelenkraft ist [1]). Deßhalb können wir der Behandlung von Dieringer in seiner Dogmatik nicht zustimmen, wenn er auseinandersetzt, daß „Gott als Geist sein eigenes Wesen manifestire,

1. unter der Kategorie des absoluten Seins,
2. unter der Kategorie der absoluten Kraft,
3. unter der Kategorie der absoluten Intelligenz,
4. unter der Kategorie des absoluten Lebens,

das alle diese Momente aber in sich Beschließende ist die Persönlichkeit". Auf diese Darstellung erlauben wir uns zunächst [2]) durch folgende Stellen des h. Thomas zu antworten [3]): Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus: ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi

---

1) Vgl. oben p. 126, die Anmerkung Nr. 1.

2) Gewiß ohne die geringste Absicht, die großen Verdienste auf dem Gebiete der Theologie dieses würdigen deutschen Gelehrten durch unsere kritische Erwähnung etwa schmälern zu wollen.

3) Sum. Theol. P. I, quaest. 27, art. 3 ad 3.

in divinis. Der Wille muß also immer als eine Kraft gedacht werden, welche sich erst dann bewegen kann, nachdem der Intellektus erleuchtet ist, und gerade deßhalb muß das Hervorgehen des h. Geistes auch als von dem Hervorgehen des Sohnes verschieden gedacht werden, obgleich das Erkennen und Wollen in Gott dem Wesen nach Dasselbe sind. Mit solcher Consequenz hält der große Doctor Angelicus den Grundsatz fest, daß der Wille erst dann sich bewegend gedacht werden kann, nachdem die Vernunft erleuchtet ist. Ferner schreibt er [1]): Licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi. In hoc enim, quod dico: Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc, quod dico: Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se. So sind Sein und Erkennen virtuell in Gott unterschieden. Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria, propter hoc Deus quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem, quaecunque vult, ex necessitate vult [2]). Die Bewegung des Willens kann immer nur als posterioritate notionis auf die Bewegung des Intellektus folgend ge-

---

1) P. I, quaest. 19, art. 2 ad 1. — 2) P. I, quaest. 19, art. 3 ad 6.

dacht werden. Dieses Prinzip setzt auch der h. Thomas hier überall voraus.

Wenngleich, sagen wir ferner, die apostolischen Glaubenssymbole in ihren verschiedenen Formeln [1]) bei der Aufzählung der göttlichen Vollkommenheiten mit der Allmacht Gottes beginnen und dann zur Weisheit und Heiligkeit übergehen, so folgt daraus allerdings, daß diese Aufzählung eine volksthümliche ist, und daß sie dem gemeinen Menschenverstande am nächsten liegt, aber durchaus noch nicht, daß sie eine ächt wissenschaftliche ist. Behalten wir dagegen die alte Aufzählung der göttlichen Vollkommenheiten, Sein, Erkennen, Wollen, so sind wir nicht nur im besten Einklange mit der h. Schrift, welche das Sein Gottes immer als die eigentliche, erste, ursprüngliche und umfassendste Bestimmung des göttlichen Wesens auffaßt [2]), sondern wir haben dann auch für die Behandlung der Trinität den schönsten Parallelismus. Der Vater ist das persönliche Sein, der Sohn das persönliche Erkennen, der h. Geist das persönliche Wollen, wobei nicht vergessen werden darf, daß im Vater auch Erkennen und Wollen, im Sohne auch Sein und Wollen, im h. Geist auch Sein und Erkennen ist, oder vielmehr, daß sie dies selbst sind.

---

1) Vgl. die verschiedenen Formeln der apostolischen Glaubenssymbole in dem trefflichen Buche von Denzinger „Enchiridion Symbolorum etc." Würzburg 1856.

2) Vgl. Exod. 3, 14; Joh. 1, 1; 8, 58; Apok. 1, 4.

§. 5.

Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Hermes.

Da der Intellektus immer als die vorzüglichere Seelenkraft aufzufassen ist, so können wir auch mit der Hermesischen Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens uns nicht einverstanden erklären. Betrachten wir dieselbe, so finden wir, daß seine Auffassung aus den von Duns Skotus angegebenen Gründen — nämlich der Wille sei von dem Objekte abhängig, welches die Erkenntniß ihm vorhalte, und er müsse deßhalb dasjenige Gut erwählen, welches ihm von der Vernunft als das Höhere bezeichnet wird — entsprungen ist. „Um den Begriff von Wollensfreyheit in der gesagten Weise rein aufzufassen, sagt Hermes [1]), müssen wir von dem grammatikalischen Sinne und von dem Gebrauche des Wortes Frey ausgehen, und hiernach den Begriff erst aufstellen. Denn hieher ist er doch genommen, und auf das Wollen angewendet. Dieser Begriff wird nur die wesentlichen Merkmale enthalten und uns zeigen, was in unserm empirischen Begriffe von Wollensfreyheit außerwesentliche Bestimmung sey. Frey seyn, absolute genommen, heißt sowohl nach dem grammatikalischen Sinne als nach dem Gebrauche des Wortes: Los seyn von jeder fremden Einwir-

---

1) Christkatholische Dogmatik von Georg Hermes. Münster 1834. (Es bedarf wohl keiner Ewähnung, daß die Verdienste dieses Gelehrten — dessen Lehren allerdings verwerflich sind — um die Wiederbelebung des durch die Stürme der französischen Revolution in Deutschland so tief gesunkenen Studiums der Theologie keineswegs von uns in Abrede gestellt werden, so wie auch Jeder anerkennen wird, daß sein Leben ein Muster von Sittenreinheit gewesen.)

kung und nicht allein von der Bestimmung durch fremde Einwirkung. Was daher ein ganz freyer Zustand seyn soll, davon muß nicht nur alles gebunden seyn, oder alle von Außen angethane Bestimmung, sondern auch aller fremder Einfluß ausgeschlossen seyn. Der Mensch wäre hiernach in Ansehung seines Wollens im Zustande der absoluten Freyheit oder absolut frey: wenn er nicht nur in seinem Wollen durch nichts gebunden wäre, oder w. d. i., wenn ihm nicht allein durch nichts eine nöthigende Bestimmung zu irgend einer Willensäußerung vorgeschrieben wäre, sondern wenn auch gar kein fremder, d. h. nicht vom Subjekte selbst ausgehender Einfluß auf seinen Willen da wäre. — Dieses ist die vollkommenste oder absolute Freyheit des Willens. Ist aber ein fremder Einfluß da und ist man bloß frey von Bestimmung durch denselben, oder w. d. i., ist ein Reitz da, so ist Freyheit lediglich Unabhängigkeit von den Reitzen, und sie heißt und ist relative Freyheit. — Diese Erklärung von Freyheit des Willens ist verneinend und sie muß dieses seyn, weil das Wort Frey nach seiner grammatikalischen Bedeutung und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche von dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nur etwas ausschließt. Hieraus folgt aber gar nicht, daß Wollensfreyheit nur einen negativen, und daß sie nicht auch einen positiven Sinn habe. Wollen kann nicht hervorgehen ohne eine Kraft, die da will, d. i. die da thätig ist und ein Thun oder Lassen in mir bestimmt. Wenn nun die negative Freyheit des Willens oder der Wollenskraft darin besteht: daß mir (der Wollenskraft*) die Bestimmung zu thun oder zu lassen durch nichts außer mir gegeben

---

*) Das Ich muß ja hier durch den Begriff der Kraft zu wollen gedacht werden.

werde; so muß ich eine positive Fähigkeit oder Kraft (die freilich nicht mehr Freyheit genannt werden kann, wiewohl sie die andere und zwar die vorzüglichere Hälfte meines Zustandes ist, den ich freyes Wollen heiße) haben, die darin besteht: daß ich diese Bestimmung mir selbst gebe. Dies ist eine nothwendige Folge. Wollensfreyheit oder Freyheit im Wollen ist also, nach der grammatikalischen Bedeutung und nach dem üblichen Gebrauche des Wortes Frey, in ihrem negativen und positiven Sinne dann da: wenn das Wollen (oder: das selbstthätige mit Bewußtsein angefangene und fortgesetzte Streben) mit nichts von dem wollenden Subjekte Verschiedenen, sondern mit diesem allein in ursachlicher Verknüpfung steht; oder kürzer: wenn das Wollen von nichts, was nicht das wollende Subjekt*) selbst ist, sondern von diesem allein abhängig ist. Und der Begriff von Wollensfreyheit ist hiernach in positiver und negativer Hinsicht: Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subjekt selbst ist**). Halten wir nun diesen Begriff gegen unsern empirischen Begriff von Wollensfreyheit: so fällt es gleich auf, daß unsere Wollensfreyheit nur ein schwaches Analogon dieser vollkommenen Freyheit ist, daß unsere Möglichkeit, zwischen zweyen oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objekten zu wählen, gleichsam nur ein Rest der Freyheit ist, den die Reitze und Gegenreitze übrig ließen, der gern wegfallen mag***), wenn die Reitze und Gegenreitze die Frey-

---

*) Ich sage, das wollende Subjekt, d. h. das Ich oder die Wesenheit als Subjekt, nicht auch als Objekt.

**) Eigentlich ist nicht der Wille frey, sondern das Subjekt; der Wille aber im vollkommensten Sinne des Wortes abhängig oder unterwürfig.

***) „Ich habe hier bloß gezeigt, daß das Wort Freyheit auf Wollen angewendet jedes unabhängige, durch das wollende Subjekt allein bestimmte Wollen,

heit ferner nicht beschränken (denn diese sind ja etwas von dem Subjekte Verschiedenes, was dem Willen eine Bestimmung zu geben versucht). Und diese so beschränkte Freyheit besteht dann oft, nämlich da, wo die Beschränkung so groß ist, daß der Wille wenigstens einem der Reitze folgen muß, in der bloßen Möglichkeit der Wahl. Diese kommt also, je größer die Freyheit, desto weniger und bei der größten gar nicht in Betracht. Wie stände es auch sonst mit der moralischen Freyheit der tugendhaftesten Menschen auf Erden und der Seligen im Himmel? Oder haben diese die Freyheit, die höchste Menschenwürde nicht mehr? Ein Beweis, daß diese Möglichkeit zu wählen wie die Reitze und Gegenreitze aus dem reinen Begriffe von Wollensfreyheit wegfallen müssen". Diese Erklärung der Freiheit wendet Hermes auf Gott an und sucht sie mit den übrigen Eigenschaften Gottes zu vereinigen. Offenbar beruht diese gesammte Darstellung der Freiheit ausschließlich auf der Anschauung, daß das eigentliche

---

wo auch keine Reitze und Gegenreitze im Subjekte da sind, grammatisch bedeute und daß es dies auch nach dem Sprachgebrauche bezeichnet. Daß also das, was wir Wollensfreyheit heißen, nicht an den Zustand der Reitze und Gegenreitze und folglich nicht an die Möglichkeit zu wählen gebunden sey. Ich hätte statt dessen mit Uebergehung dieses, weil sich dieses doch lediglich auf eine Benennung bezieht, für die Sache selbst ebenso zweckmäßig den jetzt angegebenen wesentlichen Begriff von Wollensfreyheit, nämlich Unabhängigkeit des Wollens von Allem, was nicht das wollende Subjekt selbst ist, aus dem empirischen Begriffe von menschlicher Wollensfreyheit aussondern und ihn dann als denjenigen gleich ansetzen können, wodurch wir Gottes Wollensfreyheit denken müssen, und hätte dann gleich zum Beweise dessen fortgehen können, was hierüber ohnehin noch gezeigt werden muß. Allein mancher hätte dann vielleicht geglaubt, ich hätte an die Stelle einer eigentlichen Wollensfreyheit in Gott etwas anderes, was keine Wollensfreyheit wäre, substituirt". In dieser äußerst trockenen Abstraktion wetteifert Hermes gleichsam mit Duns Skotus. Hermes mag viele Schüler und Anhänger gehabt haben, verstanden haben ihn aber sicher nur sehr wenige, gewiß am besten Baltzer.

Wesen der Freiheit nur darin bestehe, daß der Wille der richtigen Erkenntniß und Vernunft folge. Denn die Freiheit des Willens soll ja dann erst ihrem eigentlichen und wahren Wesen nach vorhanden sein, wenn „alle Reitze und Gegenreitze“ aufhören. An dieser hermesischen Darstellung von der Willensfreiheit scheint uns nun Folgendes tadelhaft zu sein.

1) Hermes läßt die Unterscheidung zwischen dem Willen selbst und dem Inhalte oder dem Ziele des Wollens ganz unberücksichtigt. Das Wollen geht entweder immer auf ein Gutes oder ein Falsches und Scheinbares [1]). Darum ist das Gute immer der Inhalt und Endzweck des Willens. Nun besteht aber die Freiheit darin, daß der Wille auf ein Gutes durch sich sich selbst bewegt, wobei allerdings dieses Gute ein wahres und falsches und letzteres als solches erkannt und auch nicht erkannt sein kann. Dagegen findet Hermes im Willen selbst schon die Freiheit, indem er schreibt: „Wollensfreyheit ist in positiver und negativer Hinsicht Unabhängigkeit des Wollens vor Allem, was nicht das wollende Subjekt selbst

---

1) Vgl. h. Thomas, Allg. Mor. 1. 2. quaest. 73, art 6: Voluntas nata est moveri ex seipsa secundum judicium rationis. Durch diese höchst merkwürdigen Worte hat der große Kirchenlehrer diese drei Gedanken angedeutet: a) daß Wille und Freiheit der Sache nach Eins und Ebendasselbe ist, b) daß die Freiheit des menschlichen Willens als die bewußte Selbstbestimmung desselben aufgefaßt und erklärt werden muß; und gerade ist es diese Stelle aus dem h. Thomas, welche für uns die Veranlassung und der Grund gewesen, daß wir die Freiheit des Willens als die „bewußte“ Selbstbestimmung desselben, sei es bloß nach der Anlage (secundum potentiam) oder schon der Wirklichkeit (secundum actum) nach, erklären, wiewohl wir an sich nichts dagegen einzuwenden hätten, wenn man einfach sagen wollte, die Freiheit des menschlichen Willens ist die Selbstbestimmung des menschlichen Willens; c) daß nach dem richtigen, d. h. von Gott gewollten Verhältnisse zwischen dem Intellektus und der Freiheit der freie Wille der Vernunft folgen soll, wie wir vorher entwickelten, obgleich derselbe sich auch gegen die Vernunft und alle ihre Gründe bestimmen kann. Immerhin halten wir diese Stelle für sehr wichtig.

ist". Also ist das Wollen an sich schon Freiheit, wie auch Calvin und Jansenius lehrten, der Wille an sich sei frei, obgleich er innerlich genöthigt werde. Wenn dagegen gesagt wird: die Freiheit ist die Selbstbestimmung, oder schärfer ausgedrückt die bewußte Selbstbestimmung, so tritt die Richtung des Willens auf ein bestimmtes Ziel sehr deutlich hervor. Denn ich kann auch noch etwas wollen, ohne daß ich mich dafür bestimme; ich kann z. B. meinem Feinde das ewige Leben gönnen, wie mir selbst, ohne mich darum für dasselbe zu bestimmen; der reuige Missethäter am Kreuze wollte seinen gewaltsamen Tod als gerechte Sühne und Strafe, ohne sich darum für die große Qual am Ende seines Lebens, seine Füße zerschmettert zu sehen, zu bestimmen. Nur in Gott ist das Wollen und das Ziel des Wollens dasselbe — die Vollkommenheit des göttlichen Wesens — und sind beide nur in Gedanken zu unterscheiden. Aber im erschaffenen Geiste müssen beide wirklich unterschieden werden; sonst hätte dieser ja, wie Gott, den Quell seiner Glückseligkeit in sich selbst und wäre durch sich selbst allein schon gesättigt.

2) Nach Hermes ist Freisein ein Unabhängigsein und ein Wollen. Das erstere kann nur von Gott, jedoch niemals vom Menschen, überhaupt vom erschaffenen Geiste ausgesagt werden, weil derselbe das geschöpfliche Band zwischen Gott und sich nicht zu lösen vermag. Er wird sich daher immer für oder gegen Gott bestimmen müssen, d. h. er wird das Gute und die Glückseligkeit immer in Gott oder durch Gott, oder aber außer Gott und ohne Gott suchen müssen. Allein Gott ist von allem außer ihm Seienden gänzlich unabhängig und bestimmt sich selbst ewig für sich selbst, weil er den Gegenstand all seines Erkennens, all seiner Liebe und all seiner Glückseligkeit in sich selbst hat. Der erschaffene

Geist dagegen hat den Gegenstand seines Erkennens und Wollens, sowie auch den Quell seiner Glückseligkeit einzig und allein in und durch Gott. Wenn demnach die von Hermes hier gegebene Erklärung der Freiheit die zutreffende und richtige wäre, dann müßte allein das Atom in dem Weltraume frei sein. Der erschaffene Geist muß immer auf bestehende Verhältnisse eingehen, da er sich niemals von denselben unabhängig machen, wohl aber sich für oder gegen dieselben bestimmen kann, und zwar einzig und allein, wie er selbst will. Die Grundlage aller dieser Verhältnisse aber ist das geschöpfliche Band zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste. In diese absolute und allseitige Unabhängigkeit setzt Hermes die Freiheit im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes. Sind Reize und Gegenreize von außen da [1]), so soll nur eine „relative Freiheit" gelten. Ja, „unsere Freyheit ist nur ein schwaches Analogon dieser vollkommenen Freyheit (nämlich der Unabhängigkeit des Willens von allem, was nicht das wollende

---

1) Man beachte, und Hermes hätte das hier anführen sollen, wie klar der h. Thomas bei allen Reizen und Gegenreizen zur Sünde die Freiheit des Willens entschieden festhält. Er entwickelt 1. 2. quaest. 75, art. 3 folgende Gedanken: die innere Ursache der Sünde ist a) der freie Wille, weil dieser allein die innere oder äußere Handlung der Sünde vollbringt; b) die Vernunft, weil in ihr der Mangel der pflichtmäßigen Regel liegt; c) die sinnliche Begierde, welche zur Sünde neigt und reizt. Den Willen des Menschen kann innerlich nur Gott bewegen, nämlich durch den Einfluß der gratia illuminationis et inspirationis, welchem Einflusse — efficacia virtutis — sich kein erschaffener Geist entziehen kann, und der wohl zu unterscheiden ist von der efficacia connexionis, wann die Gnade wirksam wirkt. Gott aber ist und kann auch niemals die Ursache der Sünde sein; folglich kann eine äußere Ursache der Sünde nur insofern bestehen, als etwas Aeußeres die Vernunft bewegt, wie wenn ein Mensch oder der Teufel zur Sünde anreizt, oder auch insofern, als äußere Güter die sündhafte Begierde erregen; und geradeso, wie hier der h. Thomas sagt, hat 300 Jahre nach ihm das Tridentinum es ausgesprochen (Sess. VI, Cap. 11): Superest pugna cum carne, cum mundo, cum diabolo (nämlich für alle Gerechtfertigten).

Subjekt selbst ist), unsere Möglichkeit zwischen zweien oder mehreren entgegengesetzten oder verschiedenen Objekten zu wählen ist gleichsam nur ein Rest der Freyheit, den die Reitze und Gegenreitze übrig ließen, der gern wegfallen mag, wenn die Reitze und Gegenreitze die Freyheit ferner nicht beschränken". Mit diesen Worten behauptet Hermes, daß wir, wenn Reize und Gegenreize da sind, zwischen denselben wählen müssen, und er meint zugleich, daß die Freiheit des menschlichen Willens durch die Wahl beschränkt sei. Aber im Grunde genommen heißt das nichts weiter, als die Freiheit des Willens gänzlich aufgeben, weil wir dann ja innerlich genöthigt werden, einem Reize immer zu folgen. Dagegen nach der Lehre der katholischen Kirche kann sich der Mensch gegen alle Reize der göttlichen Gnade auf ewig entscheiden [1]). Diese nennen wir hier vorzugsweise als die einflußreichsten und mächtigsten Antriebe zum Handeln, und auch deßhalb, weil die Wirkung des ewigen Heiles der vorzüglichste Gegenstand der Freiheit ist.

Aber alle diese äußern Ursachen der Sünde sind bloße Veranlassungen der Sünde, indem der freie Wille allein die Sünde vollbringt. Aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inclinans, sed causa sufficienter comprehens peccatum est sola voluntas. Mit solchem Nachdrucke betont also der h. Thomas bei allen äußern Reizen und Gegenreizen die wahre und wesentliche Freiheit unseres Willens zu der Sünde. Vgl. ibid. quaest. 77, art. 1.

1) Qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae liberae assentiendo et cooperando disponuntur: ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere, se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Man möge sich hier wieder an den Inhalt aller der im ersten Theile dieses Werkes schon angeführten dogmatischen Entscheidungen erinnern.

3) Ferner will Hermes zwischen dem Subjekte und dem Willen eine Unterscheidung eintreten lassen — „das Wollen ist frey, der Wille nicht“. Indessen dies ist offenbar irrthümlich; vielmehr ist der Wille frei und folglich durch den Willen ist der Mensch auch frei. Das Wahre in der angeführten Hermesischen Ausführung ist nur dieses, daß das Wesen der menschlichen Seele nicht der Wille und nicht die Erkenntniß selbst sind, denn dies ist allein in Gott der Fall; sondern daß das Wesen der Seele Willen und Erkenntniß hat und und sich dadurch manifestirt.

4) Auch hat Hermes zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit nicht im mindesten unterschieden. Durch die natürliche Freiheit bestimme ich mich selbst; durch die übernatürliche Freiheit bin ich frei von allem Bösen. Zwar kann in Beziehung auf Gott nur der Begriff der natürlichen Freiheit angewendet werden, weil in Gott wegen seiner absoluten Einfachheit der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit überhaupt nicht gemacht werden kann. Aber diese beiden Begriffe hätten scharf auseinandergehalten und unterschieden werden müssen; denn wir glauben im dritten Theile dieses Werkes aus Schrift und Tradition hinlänglich bewiesen zu haben, daß einzig und allein eben diese Unterscheidung den Schlüssel zum Verständnisse der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens abgibt, wie die katholische Kirche dieselbe aufstellt.

5) Wir dürfen endlich bei Hermes behaupten, daß diese Auffassung und Definition der menschlichen Willensfreiheit, welche wir im Obigen aus der Dogmatik dieses gelehrten Schriftstellers vorgelegt haben, mit dem Grundcharakter des ganzen philosophischen und theologischen Systemes, welches er aufgestellt hat, auf das innigste zusammenhängt. Jeder, welcher

die Hermesischen Schriften genau kennt, wird mit mir darin einverstanden sein, daß man die Autonomie des menschlichen Geistes als die Grundanschauung seines ganzen sowohl theologischen Systems als auch seiner Philosophie hinstellen kann. Versuchen wir es, dies im Einzelnen wenn auch nur vorübergehend, nachzuweisen. Nach Hermes kommt der Mensch allein durch seine Vernunft zur Annahme des Glaubens; „der erste vernünftige Gedanke und das letzte Dogma sollen eine einzige unzertrennliche Kette bilden" sagt er in der Vorrede zu seiner philosophischen Einleitung in die theologische Wissenschaft. „So haben wir nun, behauptet Hermes ferner[1]), in unserer Vernunft den Quell gefunden um hier und jenseits glücklich zu sein".

Glückseligkeit aller glückseligkeitsfähigen Geschöpfe ist höchster und einziger Endzweck der Schöpfung[2]). Die verdammten Engel und Menschen hat Gott nur mitentstehen lassen „um den Guten und Frommen, welche die Gebote Gottes beobachtet haben, für die beschwerliche Mühe der Selbstüberwindung und für die Furcht und das Zittern, mit welcher sie ihr Heil gewirkt; eine Entschädigung zu geben[3]). Gott sieht bei allem

---

1) Philos. Einleitung §. 71, welche mit der positiven Einleitung ebendasselbe ausmacht, was die Tübinger Schule nach dem Vorgange von J. S. v. Drey in seiner Apologetik (Mainz 1841) jetzt gewöhnlich Apologetik, Klee dagegen Generaldogmatik nennt.

2) Vgl. die Dogmatik von Hermes, Bd. II, §. 175: „Der letzte Endzweck bei einer Handlung ist das, was durch die Handlung directe und um seiner selbst willen erzielt gewollt wird". Ebend. p. 103: „Wer Ehre sucht, wenn er sie auch verdient, ist ehrsüchtig; und Ehrsucht ist nach Vernunft und Offenbarung verwerflich". Der Satz, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die Glückseligkeit der Geschöpfe der letzte Endzweck (finis absolutus et primarius) der Schöpfung sei, ist einer der allerwichtigsten in der ganzen Hermesischen wie Güntherschen Philosophie und Theologie.

3) Dogmatik Bd. I, p. 464. Eine schauerliche Lehre fürwahr! Wenn der h. Thomas schreibt P. I, quaest. 23, art. 7: Reprobi praeordinati esse

seinen Handeln in Beziehung auf die Geschöpfe durchaus nicht dahin, daß er von seinem Rechte in Beziehung auf sie nichts vergebe [1])". „Es gibt in Gott keine iustitia vindicativa [2])". „Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Maxime des göttlichen Willens, welche alle Handlungen in Beziehung auf die Geschöpfe dem Rechte der Geschöpfe, dem absoluten und relativen,

videntur a Deo in bonum electorum, quibus omnia in bonum cooperantur, so ist dieses noch himmelweit verschieden von dem was Hermes sagt „die Auserwählten müssen die Strafen der Verdammten fordern, damit Gott ihrer treuen Erfüllung des Gesetzes Genugthuung leiste". In jenen Worten des h. Thomas liegt nur, daß die Strafen der Verworfenen auch ein Grund der Freude für die Gerechten sind, weil dadurch der Gerechtigkeit Gottes Genugthuung geleistet wird. Darüber handelt er Supplem. III Partis quaest. 94, art. 3: Utrum beati laetentur de poenis impiorum? (Ed. Parmae, 1854, t. IV, p. 659). Vgl. Oberthür, Eschatologie, Würzburg 1803; Deus, de quatuor novissimus bei Migne Cursus completus tom. VII, p. 1585; Friedhoff, Kathol. Dogmat. §. 192, Nro. 7 und die vortrefflich geschriebene Eschatologie von Prof. Dr. Oswald, Paderborn 1868.

1) Vgl. Dogmatik Bd. I, p. 458 sqq. Vgl. „die Hermesischen Lehren in Bezug auf die päpstliche Verurtheilung derselben urkundlich dargestellt", Mainz 1837, p. 69 sqq. wo bloß eben diese Stellen angegeben sind.

2) Die Läugnung der iustitia vindicativa bildet zugleich mit der Lehre von der Freiheit den Schwerpunkt der ganzen Hermesischen Theologie. Und doch lehrt das Tridentinum die iustitia vindicativa in Gott auf das nachdrücklichste Sess. XIV, Cap. 8: Habeant autem prae oculis (sacerdotes Domini), ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Wenn schon die Bußwerke, welche der Beichtvater auferlegt, medizineller und vindikativer Natur zugleich sind, dann besteht gewiß in Gott eine justitia vindicativa, oder dann straft gewiß Gott um seiner selbst willen, weil er als letzter Endzweck hintangesetzt ist. Darum ist auch die Ansicht mancher Theologen zurückzuweisen, daß alle zeitlichen Sündenstrafen nur medizinell, um die Sünder zu bessern, die Gerechten im Guten weiter zu förderu, aber niemals vindikativ seien. Denn das Tridentinum lehrt hier das gerade Gegentheil. Auch sagt es ganz allgemein (Sess. VI, Can. 30): Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio,

unterordnet [1])". Unter dem absoluten Rechte der Geschöpfe versteht Hermes das Recht, welches die Geschöpfe an sich haben, unter dem relativen dasjenige, welches sie in Beziehung auf andere Geschöpfe haben. Von einer Genugthuung für die Sünde im wahren und eigentlichen Sinne kann keine Rede sein [2]). So betrachtet das gesammte System der Hermesischen

antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s. In den meisten Fällen muß der Gerechtfertigte, der die heiligmachende Gnade, die er durch die Todsünde verloren hat, wieder empfängt, auch noch eine zeitliche Sündenstrafe erstehen, sei es in diesem Leben, oder in jenem Leben im Fegefeuer. Die zeitlichen Strafen in diesem Leben werden denen in jenem Leben unbedingt gegenübergestellt. Aber in jenem Leben im Fegefeuer gibt es nur vindikative Strafen; also gibt es auch in diesem Leben vindikative Strafen, sei es für unsere oder anderer Sünden, und sind nicht alle zeitlichen Sündenstrafen medizinell. Die gegentheilige Lehre des Bajus ist verdammt.

1) Vgl. Dogmatik B. I, p. 458—470, wo er dies sehr weitläufig behandelt.

2) Vgl. Dogmat. B. III, p. 351: er habe im ersten Bande seiner Dogmatik bei der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes nachgewiesen, „daß Gott auch unbeschadet der Gerechtigkeit, welche Vernunft und Offenbarung von ihm fordern, dem Sünder auch ohne alle Genugthuung und Strafe wohl verzeihen könne". Deßhalb schrieb er Dogmat. B. II, p. 129: „Vielleicht hat Gott aber diese sündigen Engel miterschaffen und ihre Erhaltung mitbeschlossen, um die Glückseligkeit der nicht Sündigen dadurch zu fördern; wie er nach der Lehre von der Prädestination den nicht auserwählten Menschen mitbestehen ließ, um der Seligkeit der Auserwählten willen". Dann faßt er ibid. B. III, p. 355 seine ganze Untersuchung so zusammen: „Gott forderte nicht, um seiner Gerechtigkeit zu genügen, für die Sünden der Menschen eine Strafe oder doch eine Genugthuung zur Bedingung, ihnen wieder geneigt zu werden — zwar mißfiel ihm die verderbte Natur des Menschen und noch mehr die Sünde selbst, weil er heilig ist; aber er war ihnen nicht abgeneigt, weil er Gott ist — sondern um den Menschen zu zeigen, was für eine Strafe zu nehmen er wohl berechtigt sei, oder was dasselbe ist, ihnen zu zeigen, was für ein Werk dazu erfordert werde, und von was für einem Wesen es verrichtet werden müsse, wenn der Werth desselben hinreichen solle, Gott für die Sünde genug zu thun und seine Verzeihung und positive Geneigtheit in der That zu verdienen, so daß er auch aus Gerechtigkeit den Menschen wieder versöhnt und bereit sein müßte zur Wirkung ihres Heiles ihnen allen erforderlichen Beistand zu geben; und er wollte ihnen dies zeigen aus übergroßer Liebe gegen sie, weil dadurch ihr Heil viel kräftiger gefördert wird, als

Theologie und Philosophie den menschlichen Geist als durchaus autonom. Die Lehre von der Freiheit bildet gleichsam den Mittelpunkt der Hermesischen Theologie und ist das *πρῶτον ψεῦδος* derselben. So verwerflich daher diese überhaupt ist, so verwerflich ist die Hermesische Lehre von der Freiheit insbesondere.

§. 6.

Die Lehre von der Freiheit des Willens nach Dieckhoff.

An die Hermesische Lehre von der Freiheit hat sich Dieckhoff gleichfalls angeschlossen [1]), denn ihm zufolge besteht die

---

durch eine unentgeltliche Wiederherstellung, wie ich bereits gezeigt habe. Dann beruft er sich auf Fenelon: „Fenelon sagt irgendwo: „Gott konnte dem Verbrecher nicht verzeihen, ohne seinen göttlichen Abscheu gegen das Verbrechen zu offenbaren. Dies war er seiner Gerechtigkeit schuldig". In dem Erlösungswerke Jesu Christi, sagt er dann weiter, habe Gott diesen seinen Abscheu gegen das Verbrechen gegeoffenbart. Dies ist genau meine Anschauung von der Erlösung". Soweit Hermes!

1) Vgl. Compendium Ethicae Christianae Catholicae in usum Lectionum Academicarum conscripsit Bernardus Dieckhoff, s. s. Theologiae Doctor eiusdemque in Academia Monasteriensi Professor P. O. Paderbornae, sumptibus Ferdinandi Schoeningh. 1852. Hier schreibt er §. 7 (pag. 14 sqq.): Quum ad libertatem actionis requiratur, ut non externum, sed internum principium habeat, dubitari potest, an homo, quum legis externae impulsu ad agendum moveatur, hoc ipso libertati renuntiet, ideoque officii implendi studium a natura liberi studii alienum sit. Sed hanc dubitationem vanam esse, unicuique luce clarius erit, qui non falsam de natura liberi arbitrii opinionem animo imbiberit. Longissime quidem a veritate is aberraret, qui huius praeclarae animi humani facultatis eam esse vim crederet, ut homo caeca quadam temeritate et effrenata licentia in agendo uti posset. Ita enim duae illae praestantissimae hominis facul-

Freiheit darin, daß der Wille des Menschen der richtigen und wahren Vernunft folgen soll, indem der Mensch, insofern derselbe seinen Leidenschaften nachgeht, nicht frei ist. In dieser Ansicht ist zunächst klar, daß er die Hermesische Vorstellung von der Freiheit des menschlichen Willens, die wir in dem vorhergehenden Paragraphen widerlegt haben, theilt. Wenn der Mensch, behauptet Dieckhoff, durch den Antrieb eines äußern Gesetzes (legis externae impulsu) zum Handeln bestimmt werde, so scheine die Freiheit des Menschen aufzuhören, da sie doch nur in einem innern Prinzip ihren Grund haben könne. Man dürfe sich aber die Freiheit des menschlichen Willens nicht vorstellen als ein Vermögen, nach Belieben und Willkür zu handeln, denn dann würden die beiden edelsten Kräfte des menschlichen Geistes, — durch welche er hauptsächlich vor den unvernünftigen Geschöpfen den Vorzug habe —

---

tates, quibus maxime brutis animalibus antecellit, ratio et liberum arbitrium, omnino inter se dissiderent, quippe quum ratio, qua verum a falso, bonum a malo, utile ab inutili distinguere, causas rerum et effectus investigare atque intelligere possumus, nos in agendo ad deliberandum impellat, et certas semper causas sequi omnino velit. Itaque ut hae facultates inter se concordent, liberum arbitrium eam esse facultatem dicendum est, qua homo non temere, sed certis causis innitens, ipse voluntatem et actiones suas regere et moderari possit. Sed hanc quoque definitionem, si accuratius rem investigemus, iusto latiorem et coarctandam esse apparet. Neque enim semper homo, quum certas causas in volendo et agendo sequitur, vere libere agere dici potest. Duo quippe sunt causarum genera, quibus homo ad agendum commovetur: aut honestatem aut voluptatem sequitur. Superioris generis causae a ratione proponuntur, quippe quae honesta omnia magno quodam studio amplectatur: alterae causae a cupiditate quadam proficiscuntur, qua hominis animus ad iucunda quaeque fertur arripienda. Quodsi homo in agendo causis a ratione propositis innitatur, in promtu est, eum ita vere ipsum se movere ideoque libere agere. Quid enim aliud est seipsum movere, nisi rationem sequi, quam primariam humani animi facultatem, immo ipsum illud Ego possumus appellare? Aliter res se habet, si iucun-

die Vernunft und die Freiheit in einem gänzlichen Widerspruche mit einander stehen. Nur dann, wenn der Mensch der Vernunft folge, die zu allem Sittlichguten anrathe, bewege er sich selbst und handle frei. Denn was anders heiße sich selbst bewegen, als der Vernunft folgen, da wir die Vernunft unser Ich nennen könnten? Dieses steht offenbar im gewissen Anklange an die Kant'sche und Fichtesche Philosophie, und nur durch diesen Anschluß und zugleich durch den Gegensatz zu derselben können Hermes und seine Anhänger und seine Schüler überhaupt erklärt werden. Die Freiheit des menschlichen Willens im wahren und eigentlichen Sinne, fährt Dieckhoff fort, bestände also darin, daß der Mensch immer der wahren und richtigen Vernunft folge. Und darum sei auch die Freiheit im Menschen um so größer (liberum arbitrium per eminentiam dicendum est), je schneller und

darum rerum cupiditas causam agendi suppeditat. Jucunda quidem eius generis esse possunt, ut, quum honestati vel conveniant vel non repugnent, a ratione vel probentur vel non reiiciantur, quod quum fit, ratio causam agendi a cupiditate profectam, quasi adoptat, redditque suam, eamque rem homo, quamquam cupiditate primum ad agendum incitatus, tamen in agendo rationem sequi, ideoque libere agere recte dicitur. Verum si iucunda, in quae cupiditas fertur, honestati contraria sint, ratio ab his sequendis hominem non potest non revocare, et quum ratio, id quod supra iam diximus, ipsum hominis Ego sit, hominem ab homine seiungas, si ad ea amplectenda hominem ipsum se movere dicas. Atque etiam intimus animi sensus homini testatur, quum inhonesta ac turpia perpetrat, tum ad agendum non ipsum se commovere, sed inimica quadam vi moveri ac servitutis quodam munere fungi: ipse enim, antequam eam actionem subeat, reluctatur, ipse quasi se ab ea retrahere tendit, sed non ea, qua par est, fortitudine cupiditati resistens, denique ab ea vincitur, et quasi in servitutem redigitur. Hoc illud est, quod ipse Christus dicit: „Quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati". (Joann. VIII, 34). Neque aliam sententiam continent verba Apostoli: „Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio". (Rom. VII, 15). Dann faßt er seine Untersuchung so zusammen: Ex his, quae diximus, apparet, liberum

leichter der Mensch der richtigen Vernunft folge. Von diesem Freiheitsbegriffe macht dann Dieckhoff bei der Lehre von der Imputabilität der moralischen Handlungen noch eine besondere Anwendung (Comp. Eth. Chr. §. 31—36). Wir hören hier ganz dieselbe Ansicht über die Freiheit des menschlichen Willens, welche schon Duns Skotus vor sechshundert Jahren mit so großem Eifer bekämpft und widerlegt hat. Die betreffenden Stellen haben wir oben angeführt. Man möchte aber an alle Anhänger und Vertheidiger jener Definition der Freiheit des menschlichen Willens die Frage richten, ob denn nicht in der Todsünde, welche doch offenbar eine Handlung gegen die richtige Vernunft ist, wie alle christliche Theologen sagen, die wahre und volle Freiheit des menschlichen Willens enthalten sei und zu Tage trete? Haben doch Kant und Hegel den Sündenfall des Menschen als dessen ersten und wahren Durchbruch zur Freiheit betrachten wollen!

---

hominis arbitrium accuratissime definiri, si dicamus, illud in ea animi humani facultate esse positum, qua homo ad normam rationis voluntatem et actiones suas ipse regere et moderari possit, neglectis non solum externis aliter agendi illecebris, sed etiam suo ipsius voluptatis studio, si hoc rationi repugnet. Hac definitione liberi arbitrii, quis non videt, omnem difficultatem, quae officii notioni obstare visa est, esse enodatam? Nam si homo rationem in agendo sequens verissime dici potest libere agere, certe etiam tum libere agit, quum ad divinae legis normam h. e. ad absolutae rationis edictum voluntatem et actiones suas moderatur: immo hoc per eminentiam liberi arbitrii exercitium appellari potest, id quod ecclesia nostra notissima illa sententia declarare velle videtur, Deo servire regnare esse. Idem clare persentit animus noster, qui quidem, tantum abest, ut divinam legem implendo libertati renuntiare sibi videatur, ut eo ipso actu libertatis sibi conscius fiat. Etenim divinam legem sequens proxime quidem semper suae ipsius conscientiae, cuius ea vis est, ut legem obiectivam quasi subiectivam reddat, dictamen sequitur, ergo animus ita semper ad divinam legem voluntatem et actiones accommodat, ut nihilo secius ipse earum rector et gubernator existat et sibimet appelat.

Bei dieser ganzen Erörterung hat dem, übrigens als Priester und Gelehrten höchst achtungswerthen Verfasser offenbar der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Freiheit nur dunkel vorgeschwebt. Dieses beweist die Anführung der Stelle Joh. 8, 34: „Jeder, der Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde". Bei der Anführung der Stelle Röm. 7, 15: „Nicht das Gute, was ich will, thue ich, sondern das Böse, was ich nicht will", auf welche er gleichfalls sich beruft, hat er gänzlich übersehen, daß der Apostel hier im Namen der ganzen, noch nicht erlösten Menschheit spricht, die noch unter der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Teufels stände, und daß sie folglich von dem noch nicht erlösten Menschen zu verstehen ist. Auch der Umstand, daß er in einer Anmerkung (p. 16) folgende drei Stellen für sich anführt: Aug. de civ. D. Lib. XXIII, Cap. ult. Abitrium eo potentius erit, quo peccare non poterit; Anselm. de lib. arb. Cap. 1: Si posse peccare esset pars liberi arbitrii, Deus et angeli liberum arbitrium non haberent, quod est absurdum; Thom. P. I, quaest. 62, art. 8: Major libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus — sowie die Anführung des allgemeinen und allbekannten Satzes: Gott dienen heißt herrschen, — beweist, daß er die natürliche Freiheit von der übernatürlichen Freiheit nicht scharf unterschied. Denn es könnte nach der von Dieckhoff gegebenen Darstellung scheinen, als habe der Mensch aus sich oder schon von Natur die übernatürliche Freiheit in sich, oder als könne er aus sich dazu kommen. Der edle Mann, dessen frühzeitiger Tod für die Kirche und die Wissenschaft ein herber Verlust gewesen, hat trotz aller Mühe das Hermesische System doch nicht gänzlich abzulegen vermocht.

Nach genauer Prüfung des bisher Gesagten müssen wir also folgende Ansichten als irrig bezeichnen.

I. Irrig ist die Ansicht, daß der Wille die vorzüglichste Seelenkraft sei, da dieses offenbar der Intellektus ist.

II. Irrig die Behandlung des Willens als eines göttlichen Attributes vor der Erkenntniß als einem göttlichen Attribute.

III. Irrig diejenige Auffassung der Freiheit, welche den Willen von dem Objekte, welches die Erkenntniß ihm vorhält, abhängig erklärt, denn dann wäre das Wesen der Freiheit, welches in der Selbstbestimmung liegt, vollständig aufgehoben.

IV. Irrig sind noch alle diejenigen Auffassungen welche die Freiheit des Willens nur darin bestehen lassen, daß derselbe immer der wahren und richtigen Erkenntniß folge, und welche die sittliche Freiheit des Menschen dann für um so größer und in sich intensiver erklären, je schneller der Wille der Erkenntniß Folge leiste.

Endlich ergeben sich aus diesen irrigen Vorstellungen über das Verhältniß des Intellektus zum Willen schon von selbst alle übrigen irrigen Auffassungen und Definitionen der Freiheit des Menschen, deren eigentliches Wesen immer in der bewußten Selbstbestimmung zu suchen ist.

Schluß.

Positive Beweise für die Willensfreiheit.

Nachdem wir das Dogma von der Freiheit des Willens aus den Quellen der katholischen Dogmatik vorgelegt und zu gleicher Zeit, unterstützt durch die Auktorität der h. Väter und großen Kirchenlehrer, diejenige Definition der Freiheit hingestellt und wissenschaftlich begründet haben, welche uns die allein richtige und annehmbarste auf dem Gebiete der gesammten Theologie zu sein scheint, erübrigt uns noch, zum Schlusse die positiven Beweise [1]) für die Willensfreiheit, vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, anzugeben [2]). Und zwar spricht sich für dieselbe unser Selbstbewußtsein sowohl unmittelbar, als auch mittelbar auf das entschiedenste aus.

A. Es spricht sich dafür unmittelbar aus, denn:

1) In dem Augenblicke, wo wir eine Handlung vollziehen, sind wir uns innerlich bewußt, daß wir uns selbst zu dieser Handlung bestimmen und daß dieselbe ohne unsere Zustimmung nimmermehr geschehen würde, d. h. daß keine Macht uns dazu bestimmen könnte, wenn wir uns nicht selbst zu derselben entschließen würden, folglich die Handlung ganz und

---

1) Zu den Waffen, welche dem Materialismus für die Bekämpfung der Freiheit des Willens dienen sollen, gehört namentlich die sogenannte Moralstatistik. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die vortreffliche und sehr lesenswerthe Broschüre von Dr. Bernh. Wernecke: „Die Statistik freiwilliger Handlungen und die menschliche Willensfreiheit" Frankfurt a. M. bei Hamacher 1868, da uns leider der Raum nicht mehr gestattet, Auszüge aus derselben zu bringen. — 2) Vgl. Prof. Stöckl's „Lehrbuch d. Phil." Mainz 1868.

gar in unserer eigenen Macht und Gewalt liege. Wer also die Freiheit des Willens läugnen würde, der müßte zuerst die Wahrheit und Verlässigkeit des Selbstbewußtseins in Abrede stellen. In der That können sich auch die Gegner der Freiheit nur dadurch gegen das Zeugniß des Selbstbewußtseins schützen, daß sie dasselbe als Täuschung betrachten und das Bewußtsein der Freiheit daher leiten, daß wir allerdings unserer Handlung aber nicht der physischen Ursachen uns bewußt seien, durch welche wir zur Handlung determinirt werden. Es wird uns also zugemuthet, das evidente Zeugniß des Selbstbewußtseins zu verläugnen und auf etwas zu rekurriren, was wir gar nicht einmal kennen. Eine lächerliche Zumuthung, fürwahr!

2) Ferner sind wir uns in dem Augenblicke, wo wir uns zu einer Handlung entschließen, innerlich bewußt, daß wir uns ebenso gut zur Unterlassung dieser Handlung oder zu einer andern, sogar einer entgegengesetzten Handlung hätten entschließen können. Dieses Bewußtsein ist so unabweisbar, daß es auch derjenige nicht in Abrede stellen kann, welcher die Freiheit läugnet. Unser Selbstbewußtsein gewährleistet uns daher auf das entschiedenste die Thatsache, daß wir die Wahlfähigkeit haben, welche sich immer als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen manifestirt, und folglich unsere Handlungen nicht determinirt sind durch eine außer unserer Wahl liegende Nothwendigkeit, sondern daß sie vielmehr abhängig sind und determinirt werden durch unsere eigene Wahl.

B. Aber auch mittelbar spricht sich unser Selbstbewußtsein aufs entschiedenste für die Freiheit des Willens aus, indem ohne Voraussetzung der Freiheit gewisse unläugbare Thatsachen unseres Selbstbewußtseins unerklärlich und räthselhaft wären. Dahin gehören:

1) Die Thatsache der Ueberlegung, welche unsern Handlungen zuerst vorangeht. Wenn wir in all unserm Handeln unter dem Gesetze innerer oder äußerer Nothwendigkeit ständen, wie wäre da eine Ueberlegung vor der Handlung auch nur denkbar? Gerade die Ueberlegung, die wir der Handlung vorausschicken, beweist recht deutlich, daß wir unsere Handlungen in unserer freien Gewalt haben, und daß wir denselben nach Belieben diese oder jene Richtung zu geben vermögen.

2) Die Thatsache der Ruhe und Zufriedenheit mit uns selbst nach Vollbringung einer guten, sowie der Reue und Unzufriedenheit nach Vollbringung einer bösen Handlung. Nur unter der Bedingung, daß die Vollbringung der Handlung in unserer Gewalt steht, daß es rein von uns abhängt, sie zu setzen, oder sie zu unterlassen, ist es allein denkbar, daß das Gefühl der Zufriedenheit oder Reue sich in uns überhaupt vorfinden kann. Was ich mit Nothwendigkeit thue, darüber kann ich mich weder selbst loben, noch mir darüber einen Vorwurf machen, oder wünschen, daß ich es nicht möchte gethan haben.

3) Die Thatsache, daß wir uns Vorsätze machen, eine Handlung in Zukunft zu setzen oder sie zu unterlassen. Wie könnte auch nur diese Thatsache in uns vorkommen, wenn wir nicht frei wären und unsere Handlungen nicht vollständig in unserer freien Gewalt hätten! Kann denn derjenige, der in jedem einzelnen Falle durch eine äußere oder innere Nothwendigkeit zum Handeln determinirt ist, sich vernünftiger Weise noch vornehmen, etwas in Zukunft zu thun oder zu unterlassen? Und doch erscheint uns dieses vom Standpunkte unseres natürlichen Bewußtseins so vernünftig, daß wir im Gegentheil denjenigen für unvernünftig halten, welcher die

Berechtigung zu solchen Vorsätzen, ja die Möglichkeit derselben uns abspricht.

C. Die Willensfreiheit wird aber auch gefordert und vorausgesetzt durch die Interessen der Sittlichkeit. Denn:

1) Ohne Freiheit ist kein Unterschied zwischen Gut und Bös denkbar. Eine in sich nothwendige That kann weder gut noch böse sein; die sittlichen Prädikate können auf dieselbe in keiner Weise eine Anwendung finden. Was mit Nothwendigkeit geschieht, das kann ein für allemal nicht nach den Grundsätzen der Sittlichkeit beurtheilt werden. Wo aber der Unterschied zwischen Sittlichgut und Sittlichbös aufgehoben ist, da kann überhaupt von einer Sittlichkeit nicht mehr die Rede sein. Die Läugnung der Freiheit zieht somit consequenterweise auch die Läugnung aller Sittlichkeit nach sich.

2) Ohne Freiheit gibt es keine Zurechnungsfähigkeit, also auch kein Verdienst und keine Schuld. Wenn aber dieses, dann fallen auch Lohn und Strafe weg; dieselben werden unvernünftig und zwecklos. Wie kann Jemand für eine Handlung belohnt oder bestraft werden, wenn er dieselbe unter dem Drucke einer äußern oder innern Nothwendigkeit vollbracht hat, sie also gar nicht unterlassen konnte? Und doch hat die Menschheit von jeher dieser „Unvernunft" sich schuldig gemacht. Entweder müssen wir also die ganze Menscheit der Unvernunft anklagen, oder jene, welche die Willensfreiheit läugnen. Die Wahl wird wohl nicht schwer sein.

3) Ohne Freiheit ist kein Gesetz möglich. Denn jedes Gesetz schreibt entweder vor, etwas zu thun, oder zu unterlassen, oder es erlaubt etwas zu thun. Wie kann aber Jemanden etwas in solcher Weise geboten, verboten oder erlaubt werden, der gar nicht im Stande ist, in jedem einzelnen Falle eine Handlung, zu der er nun einmal deter-

minirt ist, zu unterlassen? Wenn es nicht in meiner freien Gewalt liegt, das Gebotene zu thun, das Verbotene zu unterlassen, so ist es gegen alle Vernunft, mir etwas zu gebieten oder zu verbieten.

D. Die Willensfreiheit ist endlich gewährleistet durch den gesunden Sinn (sensus naturae communis). Denn:

1) Alle Menschen setzen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander die Willensfreiheit als etwas ganz selbstverständliches voraus. Der Vater gebietet dem Sohne, etwas zu thun oder zu unterlassen; der Sohn findet sich verpflichtet, dem Vater zu gehorchen; der Eine ertheilt dem Andern Rath, und der Andere befolgt denselben oder befolgt ihn auch nicht. Die Menschen schließen mit einander Verträge ab und verpflichten sich so gegenseitig, u. s. w. Das sind aber alles Handlungen, welche ohne Voraussetzung der Willensfreiheit gar nicht möglich wären und gar nicht vorkommen könnten. Offenbar ein Zeichen, daß die „gesunde Vernunft" für die Freiheit des Willens sich entschieden ausspricht und eine Läugnung derselben kategorisch von sich weist.

2) Zu allen Zeiten und bei allen Völkern [1]) ist die Willensfreiheit als eine unbestreitbare Wahrheit anerkannt worden; denn überall finden wir Einrichtungen vor, welche nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit des Menschen einen Sinn haben, wie z. B. Gesetzgebungen, Gerichtshöfe u. s. w. Eine Wahrheit aber, die konstant und gleichmäßig bei allen Völkern und zu allen Zeiten anerkannt ist,

---

1) Diejenigen Philosophen, welche die Willensfreiheit in Abrede stellten und stellen, können natürlich hier nicht in Betracht gezogen werden, denn hier handelt es sich um die Gesammtheit der Völker, welche durch die Staaten repräsentirt werden.

kann nur durch den gesunden Sinn, durch die gesunde Vernunft gewährleistet sein. Und diese muß als vollgültiges Criterium der Wahrheit anerkannt werden, wenn man nicht alle Wahrheit unsicher und schwankend machen will.

Also nach unserer ganzen Untersuchung können und müssen wir die Freiheit des Menschen, sowohl vom philosophischen als auch theologischen Standpunkte aus betrachtet, als die bewußte Selbstbestimmung definiren, bei welcher der Wille sich erst dann bewegen kann, wenn der Intellektus zuvor erleuchtet ist; die Fähigkeit aber der Wahl zwischen verschiedenen Objekten sich als ein Moment der Offenbarung der Freiheit beim Menschen manifestirt; die Erkenntniß des Guten jedoch hierbei sich nicht determinirend verhält, sondern nur als die conditio sine qua non von der Wahl sich darstellt, insofern nämlich der Wille weder für noch gegen etwas sich entscheiden kann, wenn er jenes Etwas nicht vorher erkannt hat, nach dem bekannten Sprichworte:

Ignoti nulla cupido.

A. Z. G. E. G.

Namenregister.

Berichtigungen.

S. 1. Z. 13 statt über die lies über der.
S. 4. Z. 11 — Motakhallim — Motakallim.
S. 8. Z. 9 — Monophiten — Monophysiten.
S. 16. Anm. Z. 4 — Humbug ist — Humbug sind.
S. 281. Z. 17 — manitestirt — manifestirt.
S. 281. Z. 18 — deserminirend — determinirend.
S. 283. Anm. Z. 5 — übernaürlich — übernatürlich.

